

# IDENTIFIKASJON OG MOTIVASJON

*En analyse av Harry Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje*

**Monica Roland**



Mastergradsoppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, ide- og  
kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2009

## **SAMMENDRAG**

Harry Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje har en sentral tese: Fri vilje inntreffer når det er en symmetri mellom personens høyere-ordens volisjoner og det effektive første-ordens ønsket. Hvorvidt en aktør handler av fri vilje eller ei avhenger kun av om denne symmetrien inntreffer i viljen på det tidspunktet aktøren handler. Jeg vil argumentere for at denne teorien er for svak. En tilfredsstillende (hierarkisk) teori om fri vilje ser ut til å trenge en tilleggsbetingelse om en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Ikke minst for å kunne redegjøre for det vedvarende subjektets relevans og rolle i en slik teori.

## **TAKK**

Først og fremst vil jeg takke min veileder Olav Gjelsvik for hans tålmodighet, engasjement og kloke innspill. Dernest vil jeg takke Kristine Mydske-Earl, Elin Fallem og Roger Hansen for verdifulle kommentarer til tidligere utkast. En særlig takk går til Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN) for å tro på prosjektet mitt og for å støtte meg med stipend dette siste semesteret.

Sist, men ikke minst; takk til Beate Ravn Øhlckers, Magnus Stavik Rønning og Anders Skrede for alle givende diskusjoner i kaffepausene. Denne oppgaven hadde ikke vært den samme uten dere.

# INNHALDSFORTEGNELSE

<b>SAMMENDRAG .....</b>	<b>2</b>
<b>TAKK .....</b>	<b>3</b>
<b>INNHALDSFORTEGNELSE.....</b>	<b>4</b>
<b>FORORD.....</b>	<b>6</b>
<b>1. OM FRI VILJE .....</b>	<b>9</b>
1.1 Innledning.....	9
1.2 Personer og wantons – del 1.....	9
1.3 Viljen.....	11
1.4 Fri vilje .....	13
1.5 Volisjonell enhet .....	15
1.6 Personer og wantons – del 2.....	16
1.7 Volisjonell nødvendighet og selvstyring.....	18
1.8 Problemer ved den hierarkiske modellen .....	20
1.9 Del-konklusjon .....	22
<b>2. IDENTIFIKASJON OG PRAKTISK RESONNERING;</b>	
<b>Bratman om identifikasjonsbegrepet hos Frankfurt .....</b>	<b>23</b>
2.1 Innledning.....	23
2.2 Identifikasjon – første reduksjon.....	24
2.3 Legitime ønsker.....	25
2.4 Høyere-ordens holdninger.....	27
2.5 Identifikasjon – andre reduksjon .....	28
2.6 Ønskers funksjon som slutt punkt for praktisk resonnering.....	29
2.7 Selvstyrende retningslinjer og partikulære forpliktelser .....	32
2.8 Problemer ved Bratman redegjørelse .....	34
2.9 Del-konklusjon .....	41
<b>3. IDENTIFIKASJON OG ESSENSIALISME;</b>	
<b>Vellemans kritikk av identifikasjonsbegrepet hos Frankfurt .....</b>	<b>43</b>
3.1 Innledning.....	43
3.2 Identifikasjon – hverdagslig betydning .....	44
3.3 Den hverdagslige betydningen applisert .....	45
3.4 Selvkonsepsjon, kontinuitet og refleksivitet .....	48

3.5 Personlig identitet og fri vilje.....	50
3.6 En digresjon om identifikasjon .....	53
3.7 Problemer ved Vellemans kritikk.....	55
3.8 Del-konklusjon .....	61
<b>4. MOTIVASJONELL IDENTITET .....</b>	<b>63</b>
4.1 Innledning.....	63
4.2 Viktigheten av det vi bryr oss om .....	65
4.3 Volisjonell enhet og identitet .....	67
4.4 Konklusjon .....	70
<b>APPENDIKS.....</b>	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAFI.....</b>	<b>72</b>

## FORORD

It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will. Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with the members of certain other species, some of whom even appear to engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call "second-order desires"... Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are.

Harry Frankfurt<sup>1</sup>

Hvorvidt vi har fri vilje eller ei– og ikke minst hva fri vilje er – er spørsmål som lett leder ut i en metafysisk diskusjon om determinisme. På den ene siden har vi en sterk intuisjon om at vi er autonome aktører; det virker åpenbart at det å gå i butikken å handle melk er noe jeg gjør av min egen frie vilje. På den andre siden ser denne intuisjonen ut til å være i konflikt med et syn på verden som determinert: Når naturlovene gjelder alltid, overalt og med nødvendighet; hvordan kan da mine handlinger være forårsaket av meg, snarere enn av nettopp disse naturlovene og hendelser i en fjern fortid? Harry Frankfurt har en litt annen tilnærming til debatten. I stedet for å diskutere hvorvidt determinismetesen er sann eller ei, og hvilke implikasjoner dette får, peiler Frankfurt vårt fokus inn på at fri vilje (også) avhenger av hvordan viljen er strukturert. Hans fokus er altså ikke så mye på verden rundt oss og hvordan denne er konstituert, men på hvordan *vi* er konstituert.

Denne oppgaven vil ta utgangspunkt i en av Frankfurts tidlige og mest kjente artikler; "Freedom of the will and the concept of a person".<sup>2</sup> Jeg vil forsøke redegjøre for hans hierarkiske teori om fri vilje slik den blir presentert her og de problemene jeg mener denne teorien står overfor. Senere artikler av Frankfurt vil naturlig nok også bli trukket inn for å se om Frankfurt kan svare på noe av denne kritikken. Artiklene det vil refereres til her er "The importance of what we care about", "Identification and wholeheartedness", "The Faintest Passion" og "Autonomy, Necessity, and Love".<sup>3</sup>

Oppgaven vil ha tre fokusområder: Frankfurts begrep om fri vilje, hans identifikasjonsbegrep og hans begrep om selvet. Disse begrepene er nært knyttet opp mot hverandre. Jeg søker å

---

<sup>1</sup> Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 12.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> De to førstnevnte artiklene er fra *The importance of what we care about*. De to sistnevnte er fra Harry Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

viser at de hos Frankfurt er gjensidig avhengig av hverandre. Oppgaven vil også se nærmere på to responser på Frankfurts teori; henholdsvis Michael Bratmans “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction” og David Velleman’s “Identification and Identity”.<sup>4</sup> Begge har det til felles at de tar utgangspunkt i Frankfurts begrep om “identifikasjon”.

Hva gjelder strukturen på oppgaven, så vil den være som følger: I første kapittel vil jeg presentere Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje. Jeg vil forsøke skissere opp hans konsept om hva det vil si å være en person og hvilke implikasjoner dette har for hans frihetsbegrep. Jeg vil videre argumentere for at Frankfurts hierarkiske modell står overfor tre forskjellige, men dog beslektede problemer. Problemene jeg her presenterer vil fungere som utgangspunkt for de påfølgende kapitlene.

Andre kapittel vil ta for seg Michael Bratmans analyse av Frankfurts identifikasjonsbegrep. Jeg vil her redegjøre for Bratmans forsøk på å forbedre Frankfurts identifikasjonsbegrep ved å inkludere en tilleggsbetingelse om grunner. Jeg vil også redegjøre for hvilke problemer en slik tilnærming står overfor. Tredje kapittel vil se på David Velleman’s kritikk av Frankfurts identifikasjonsbegrep og begrep om selvet. Velleman kritiserer her Frankfurt for å ha en for substansiell konsepsjon av selvet. Også denne posisjonen står overfor problemer som vil bli belyst. Fjerde og siste kapittel vil forsøke summere opp oppgaven. Jeg vil her også redegjøre for hvilket frihetsbegrep jeg mener Frankfurts til syvende og sist ender opp med.

\*

Til sist noen ord om Harry Frankfurt, eller rettere sagt hans forfatterskap: Min filosofiske interesse ble først for alvor vekket i møte med “Freedom of the will and the concept of a person”. Det er således mitt håp at denne oppgaven gjenspeiler min dype respekt for Frankfurts forfatterskap. Også på de områder hvor våre syn ikke sammenfaller.

---

<sup>4</sup> Begge artiklene er hentet fra Sarah Buss og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* (USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002).





# 1. OM FRI VILJE

The concept of a person ... can also be construed as the concept of a type of entity for whom the freedom of its will may be a problem.

Harry Frankfurt<sup>5</sup>

## 1.1 Innledning

De fleste av oss vil mene at de vet hva en person er. Men som alle andre konsepter av en viss filosofisk interesse, er også dette konseptet vanskelig å få tak på når man tar det nærmere i ettersyn. En vanlig forståelse av begrepet er at personer er det samme som mennesker: For å være en person må man tilhøre arten mennesket. Frankfurt har imidlertid en annen tilnærming: Det å være en person handler om noe annet enn biologi. "Person" er rett og slett ikke en biologisk term. Det å være en person er snarere knyttet opp til det å ha noen helt spesielle egenskaper; egenskaper som ikke nødvendigvis er artsbetinget.

I dette innledende kapitlet vil jeg presentere og redegjøre for Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje. Jeg vil først og fremst ta utgangspunkt i "Freedom of the will and the concept of a person" og "The importance of what we care about", men det vil også bli referert til "The Faintest Passion".<sup>6</sup> Frankfurt ønsker å forklare hvordan personer kan tilskrives fri vilje i kraft av sin helt spesielle struktur på viljen. Denne teorien står imidlertid overfor en del problemer. Avslutningsvis vil jeg derfor redegjøre for hvilke problemer jeg mener en slik hierarkisk teori står overfor.

## 1.2 Personer og wantons – del 1

For å fange inn det mest essensielle ved det å være en person konstruerer Frankfurt, som et slags motstykke, konseptet *wanton*. Det konseptuelle skillet mellom personer og wantons springer ut fra en oppfatning om at våre handlinger i vesentlig grad skiller seg fra dyrs og svært små barns handlinger: En voksen person kan reflektere over – og evaluere – sine ønsker og handlinger på en måte små barn og dyr ikke kan. Hvorvidt man tilhører klassen av

---

<sup>5</sup> Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", *The importance of what we care about*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 19.

<sup>6</sup> De to førstnevnte er hentet fra *The importance of what we care about*. Sistnevnte er fra *Necessity, Volition, and Love*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

personer eller ei avhenger derfor ikke av om man tilhører arten *homo sapiens*.<sup>7</sup> Konstitutivt for det å være en person er snarere evnen til såkalt refleksiv selv-evaluering.<sup>8</sup>

Hva innebærer det? Wantons og personer har det til felles at de har mange og til dels motstridende ønsker på første-ordens nivå; ønsker som er av en rå og umiddelbar karakter og som “bare er der”.<sup>9</sup> Disse ønskene kjemper en innbyrdes kamp om å vinne frem. Kun personer har imidlertid høyere-ordens volisjoner:<sup>10</sup> Kun personer har evnen til å betrakte disse ønskene, *identifisere* seg med ett eller flere av dem og avvise andre. For eksempel kan en far identifisere seg med sitt ønske om å være tålmodig overfor sitt eget barn, på tross av at de er for sent ute til skole og jobb, en narkoman kan fortvile over sin egen avhengighet og identifisere seg med sitt ønske om å motstå suget etter dop, og jeg kan identifisere meg med mitt ønske om å gå og trene, i stedet for den sterke trangen til å bli liggende på sofaen.

Hva har disse tilfellene til felles? Frankfurt mener at vi, når vi på denne måten identifiserer oss med et ønske, plukker ut det ønsket vi vil skal bevege oss til handling og avviser de ønskene vi ikke ønsker skal bevege oss til handling. Dermed legger identifikasjon grunnlaget for å ha en vilje, slik Frankfurt definerer begrepet: Min identifikasjon med mitt ønske om å gå og trene skaper en volisjonell enhet; jeg vet hva jeg ønsker at min vilje skal være fordi jeg har identifisert meg med ett av mine første-ordens ønsker. Jeg har tatt parti med et ønske mot et annet. Dette garanterer ikke, ifølge Frankfurt, at dette ønsket vinner frem, og at jeg dermed har fri vilje, men det garanterer at jeg har noe som kan kalles vilje. Det er kun denne identifikasjonen fra høyere-ordens nivå til første-ordens nivå som gjør at jeg kan ha en vilje, være seg fri eller ufri.

Wantons har ikke denne evnen til identifikasjon; de kan ikke danne høyere-ordens volisjoner og kan derfor heller ikke ha vilje. Dermed berører heller ikke spørsmålet om fri eller ufri vilje wantons. Det ønsket som omsettes i handling hos en wanton har ikke vært igjennom en aktiv stillingtagen, det har ikke vært igjennom den refleksive prosessen som identifikasjon er.

---

<sup>7</sup> Frankfurt mener det å være en person ikke er konseptuelt ekvivalent med det å være menneske. For eksempel vil spedbarn tilhøre kategorien wantons, mens andre arter enn mennesket potensielt kan tilhøre klassen av personer (For eksempel “aliens”). Selv om det å være en person ikke er ekvivalent med det å være et menneske, så mener Frankfurt likevel at de fleste voksne mennesker tilhører klassen av personer.

<sup>8</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 12.

<sup>9</sup> Ønsker på første-ordens nivå inkluderer også det vi normalt ville kaldt drifter og begjær. Frankfurt bruker “desires” når han skal beskrive det som skjer på dette nivået. En fullgod ekvivalent av “desires” er vanskelig å finne på norsk og jeg vil for enkelthets skyld benytte meg av samlebetegnelsen “ønsker”.

<sup>10</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 16.

Ønsket som vinner frem og omsettes i handling hos en wanton kvalifiserer ikke til å være en vilje, fordi det vinner frem kun i kraft av å være det sterkeste ønsket.

Frankfurt konstruerer altså personer som en type entitet som har vilje, i motsetning til wantons som ikke har det. Det er dermed en spesialisert betydning av viljen han er ute etter. Viljen fordrer en spesiell struktur; den fordrer en refleksiv struktur, og den består av flere nivåer. Kun personer har, i egenskap av å være personer, vilje av denne typen. Men hvilke implikasjoner mener Frankfurt dette gir? Som personer kan vi reflektere over hva det er som skjer i oss. Vi kan reflektere over hvilke ønsker og begjær vi har. Dermed er vi på en og samme tid den som reflekterer og objekt for vår egen refleksjon. Denne dualiteten kan generere problemer. Som reflekterende vesener blir vi oppmerksomme på hvilke motstridende ønsker og begjær som finner sted i oss. Dermed blir vi også sårbare overfor disse konfliktene, dels fordi de kan oppleves som slitsomme fordi vi ofte har ønsker og tilbøyeligheter vi gjerne skulle vært foruten, men i særdeleshet fordi disse ønskene og tilbøyelighetene noen ganger overstyrer det vi egentlig vil. Frankfurts konsepsjon av “person” fremstår dermed som en type entitet for hvem fri vilje kan være et problem. Faktisk så er personer den eneste type entitet for hvem fri vilje kan være et problem, fordi personer er den eneste type entitet som kan lide av ufri vilje.<sup>11</sup> Hvorvidt vi har den viljen vi vil ha, altså hvorvidt våre handlinger er i tråd med hva vi egentlig ønsker å gjøre, er derfor av største viktighet for oss.

Frankfurt mener en hierarkisk modell av første-ordens ønsker og høyere-ordens volisjoner kan gjøre jobben med å forklare hvordan vi kan tilskrives fri vilje. For å forstå hvordan må vi se nærmere på hva hans begrep om viljen egentlig er ment å være.

### 1.3 Viljen

Frankfurts hierarkiske konsepsjon av viljen forutsetter både det han kaller første-ordens ønsker og høyere-ordens ønsker- og volisjoner.<sup>12</sup> Når jeg har et ønske av typen “Jeg ønsker å

---

<sup>11</sup> Ibid., s. 19. Frankfurt mener wantons ikke kan lide av ufri vilje fordi de ikke har vilje som sådan, og at guddommelige vesener ikke kan lide av ufri vilje fordi de av nødvendighet har fri vilje.

<sup>12</sup> Ibid., s. 21. Frankfurt benytter seg i utgangspunktet av distinksjonen første-ordens ønsker og andre-ordens-ønsker og volisjoner. Han innrømmer imidlertid at det ikke er noe prinsipielt i veien for at man kan ha ønsker og volisjoner på høyere nivå enn dette. I teorien kan man ha en uendelig rekke høyere-ordens ønsker. For enkelhets skyld vil jeg i dette essayet benytte meg av samlebegrepet “høyere-ordens ønsker” og “høyere-ordens volisjoner”.

spise en sjokolade”, så har jeg et første-ordens ønske.<sup>13</sup> Innholdet i disse ønskene er rettet mot en handling. Normale tilfeller av høyere-ordens ønsker derimot, er ønsker rettet mot et lavere-ordens ønske og er således reaksjoner på og refleksjoner over disse. Når jeg for eksempel ønsker å ha eller ikke ha et første-ordens ønske, har jeg et andre-ordens ønske. Det kan være av typen; “Jeg ønsker ikke å legge på meg, og ønsker derfor at jeg ikke hadde dette ønsket om å spise sjokolade”. Likeledes kan jeg ha et tredje-ordens ønske som en reaksjon på mitt andre-ordens ønske osv. Det kan være av typen “Jeg ønsker at jeg var mindre forfengelig, slik at jeg ikke hadde ønsket om ikke å ha ønsket om å spise sjokolade”.

Det er imidlertid høyere-ordens volisjoner som står i en særstilling i Frankfurts hierarkiske modell. Høyere-ordens volisjoner er rettet mot hva jeg ønsker at min vilje skal være. En høyere-ordens volisjon er et ønske om at min vilje skal ha et spesifikt innhold; det er et ønske om at ett bestemt første-ordens ønske – det ønsket som jeg peker ut og identifiserer meg med – skal utgjøre min vilje og bevege meg hele veien til handling. En høyere-ordens volisjon er altså et sluttpunkt for min refleksjon. Det inntreffer når jeg har bestemt meg for hva jeg vil. En høyere-ordens volisjon er imidlertid ikke alltid ekvivalent med viljen, men det er en forutsetning for å ha en vilje. Dette krever en presisering. Frankfurt ser ut til å snakke om minst to forskjellige ting når han snakker om viljen:

1. Viljen er det første-ordens ønsket som til enhver tid leder til handling<sup>14</sup>

Man kan identifisere seg med dette ønsket, men man kan også ikke identifisere seg med dette ønsket, men snarere et annet første-ordens ønske. I det første tilfellet har man fri vilje, i det siste tilfellet har man ikke fri vilje.

2. Volisjonell enhet

I begge tilfellene har man imidlertid det Frankfurt kaller volisjonell enhet.<sup>15</sup> Volisjonell enhet er en annen betegnelse for det å ha en høyere-ordens volisjon og oppstår dermed når subjektet identifiserer seg med et ønske på første-ordens nivå; altså når subjektet tar parti med et ønske

---

<sup>13</sup> En mer naturlig formulering på norsk ville vært “Jeg har lyst på en sjokolade”. Denne er imidlertid et uttrykk for at subjektet ønsker å spise en sjokolade. For enkelthets skyld holder jeg meg derfor til formen Frankfurt benytter seg av; “A ønsker x”, hvor x er en handling.

<sup>14</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 14.

<sup>15</sup> Harry Frankfurt, “The Faintest Passion”, s. 102.

og distanserer seg fra dets eventuelle motstykke. Denne identifikasjonen skaper en enhet på høyere-ordens nivå som ikke finnes på første-ordens nivå; det skaper en type høyere-ordens “enstemmige” holdning overfor en første-ordens konflikt. Denne enheten; denne volisjonelle enheten, er en forutsetning for å kunne ha en vilje slik Frankfurt definerer den. Den er en aktiv stillingtagen fra subjektets side til ønskene som finner sted i henne, fordi hun vet hva hun vil. Begrepet markerer imidlertid også et annet viktig aspekt ved det å ha høyere-ordens volisjoner. Volisjonell enhet innebærer, ved siden av å ha en vilje, også at subjektet har en *identitet*.<sup>16</sup>

#### 1.4 Fri vilje

Frankfurt ønsker med sin hierarkiske modell av viljen å si noe om hvordan vi som personer kan tilskrives fri vilje. Et viktig premiss for denne teorien er at han definerer viljen som det første-ordens ønsket som til enhver tid beveger aktøren til handling. Hva har dette å si for hans begrep om fri vilje? Frankfurt definerer fri vilje som å ha den viljen man vil ha.<sup>17</sup> Man har med andre ord fri vilje når man har identifisert seg med et ønske og dette ønsket omsettes i handling, altså når det er en sammenfallenhet mellom ens høyere-ordens volisjon og det effektive første-ordens ønsket.<sup>18</sup> Dette er Frankfurts sentrale tese: Fri vilje inntreffer kun når det er en symmetri mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Ufri vilje inntreffer tilsvarende når det er en asymmetri mellom disse nivåene. Denne definisjonen byr på en del utfordringer for Frankfurt.

Selv om Frankfurt har trukket opp det han mener er et viktig konseptuelt skille mellom personer og wantons – den ene kan ha fri og ufri vilje og den andre kan ikke ha vilje i det hele tatt – så har begge det til felles at det alltid er det sterkeste første-ordens ønsket som leder til handling. Selv om personer har evnen til å identifisere seg med et ønske på første-ordens nivå og på den måten aktivt tar parti med det ønsket de ønsker skal utgjøre viljen, så har ikke denne aktive identifiseringen noen innvirkning på hvilket første-ordens ønske som leder til handling.

---

<sup>16</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 18. Frankfurt sier her om wantons at de ikke har identitet utover sine første-ordens ønsker. Han benytter seg dessuten senere av begrepene “motivasjonell identitet” og “affektiv identitet” når han skriver om personers ambivalens i “The Faintest Passion”, s. 99.

<sup>17</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 20.

<sup>18</sup> Ibid.

På samme måte som wantons, så kan ikke personer påvirke hvilket ønske som er det effektive ønsket. Når første-ordens ønsker omsettes i handling, så er det ikke fordi høyere-ordens volisjoner støtter dem. Dermed kan det se ut som om fri vilje, slik Frankfurt definerer det, kun beror på flaks og at ufri vilje på tilsvarende måte beror på uflaks: “[I]t is in the discrepancy between his will and his second-order volitions, or in his awareness that their coincidence is not his own doing but only a happy chance, that a person who does not have this freedom feels its lack”.<sup>19</sup>

Frankfurt er imidlertid ikke alltid like klar på dette punktet. Ta for eksempel denne passasjen fra “Freedom of the will and the concept of a person” angående den villige narkomane:

[The desire to take the drug] is his effective desire because he is physiologically addicted. But it is his effective desire *also because* he wants it to be. His will is outside his control, but, by his second-order desire that his desire for the drug should be effective, he has made this will his own. Given that it is therefore *not only because* of his addiction that his desire for the drug is effective, he may be morally responsible for taking the drug.<sup>20</sup>

På den ene siden sier Frankfurt her at viljen er utenfor den villige narkomanes kontroll. På den andre siden sier han at det første-ordens ønsket som leder til handling er nettopp det ønsket som leder til handling, også fordi den narkomane har identifisert seg med ønsket: “But it is his effective desire *also because* he wants it to be”. Det er med andre ord ikke bare hans avhengighet som gjør ønsket om dop til det effektive ønsket. Hans høyere-ordens ønskes støtte til dette ønsket skal også ha noe av æren for at ønsket vinner frem. Dermed kan det se ut som om Frankfurt mener det er to årsaker til at nettopp dette ønsket vinner frem; 1) det er det sterkeste første-ordens ønsket og 2) ønsket støttes av en høyere-ordens volisjon (og det er delvis denne støtten som gjør ønsket til det sterkeste første-ordens ønsket).

En tilfredsstillende hierarkisk teori om fri vilje burde kunne vise nettopp dette. Den burde kunne redegjøre for at det sterkeste første-ordens ønsket er det sterkeste ønsket fordi det blir støttet av en høyere-ordens volisjon. Frankfurts tvetydige redegjørelse i passasjen overfor tyder på et ønske om å tilfredsstille et slikt krav, men ingenting i hans hierarkiske modell støtter dette. Det effektive ønsket er motivasjonelt effektivt *uavhengig* av om den villige narkomane identifiserer seg med ønsket eller ei, i dette tilfellet uavhengig av om den villige narkomane identifiserer seg med sitt ønske om dop eller ei. Det er dermed ingen kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå med hensyn til hvilket ønske

---

<sup>19</sup> Ibid., s. 20-21.

<sup>20</sup> Ibid., s. 25, (min kursivering).

som omsettes i handling. Identifikasjon og volisjonell enhet har ingen reell innvirkning på hvilken vilje man har, kun *at* man har vilje. Dermed ser Frankfurts teori ut til å beskrive høyere-ordens nivå som et epi-nivå, snarere enn det avgjørende nivået.

Jeg mener denne tesen om fri vilje er for svak. Frankfurts appell til forskjellige nivåer er ikke alene tilstrekkelig for å kunne forklare fri vilje. Et begrep om fri vilje ser også ut til å trenge en tilleggsbetingelse om en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå.

### 1.5 Volisjonell enhet

Mangel på kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå er imidlertid ikke det eneste problemet ved Frankfurts hierarkiske modell. Et annet, men beslektet problem, dreier seg om hva som muliggjør dannelsen av volisjoner i utgangspunktet. Volisjonell enhet oppstår altså når en aktør identifiserer seg med et første-ordens ønske og er en "enstemmig" holdning overfor en første-ordens konflikt. Den er en aktiv stillingtagen fra subjektets side til ønskene som finner sted i henne, fordi hun vet hva hun vil. Den hierarkiske modellen ser imidlertid ikke ut til å kunne forklare hva det er som gjør at man får en slik volisjonell enhet. Den kan ikke forklare hva det er som slår inn og gjør noen ønsker, fremfor andre, til privilegerte mentale tilstander.

Frankfurt snakker i utgangspunktet om to forskjellige nivåer i viljen; første-ordens nivå og andre-ordens nivå. En person handler således av fri vilje når hun handler i samsvar med en andre-ordens volisjon. Men hva er det som gir nettopp andre-ordens volisjoner denne avgjørende statusen? Hva er det som gjør at konflikten stopper akkurat her? Hvorfor skulle man ikke kunne danne en evig rekke av høyere og høyere-ordens ønsker og volisjoner? Problemet med evig regress utgjør en reell trussel mot Frankfurts hierarkiske modell<sup>21</sup> og hans begrep om volisjonell enhet er nettopp tenkt å skulle sikre at man ikke får en slik regress. Men nivåer alene kan ikke redegjøre for hvordan en slik volisjonell enhet oppstår. Det kan ikke redegjøre for hva det er som slår inn og faktisk muliggjør dannelsen av den type volisjoner Frankfurt er ute etter. Det kan ikke redegjøre for hva det er som gjør at volisjoner selv ikke

---

<sup>21</sup> Dette problemet er blant annet påpekt av Gary Watson i "Free Agency", *Free Will* (New York: Oxford University Press, 2007), s. 249, 350.

bare er ønsker. Den hierarkiske modellen trenger derfor noe mer enn bare forskjellige nivåer for å forklare dannelsen av volisjoner.

Jeg har så langt nevnt to alvorlige problemer for Frankfurts hierarkiske modell. Kan Frankfurt imøtegå disse problemene?

## 1.6 Personer og wantons – del 2

Så langt har vi sett på de strukturelle forskjellene mellom personer og wantons og de implikasjonene dette medfører. Det konseptuelle skillet mellom personer og wantons strekker seg imidlertid forbi det at den ene har vilje og at den andre ikke har det. Frankfurt poengterer at wantons, i motsetning til personer, heller ikke har evnen til å *bry seg om* sin egen vilje.<sup>22</sup> Dels fordi de ikke har evnen til refleksjon, men også dels fordi de ikke har evnen til å evaluere egne ønsker og motiver: “[The wanton’s] lack of concern ... is due either to his lack of the capacity for reflection or to his mindless indifference to the enterprise of evaluating his own desires and motives”.<sup>23</sup>

Hva betyr det? Vi har fra før av sett på hvorfor wantons mangler evnen til selv-refleksjon. De mangler den avgjørende instansen for denne typen refleksjon, altså høyere-ordens volisjoner. Men hva er det som gjør at wantons mangler evnen til å evaluere? Slår man opp i en ordbok vil det å evaluere stå synonymt med det å anslå, verdsette og beregne.<sup>24</sup> Frankfurt åpner for at wantons kan beregne eller anslå rent instrumentelt hvilke trekk som gjør at man kan få tilfredstilt det sterkeste første-ordens ønsket.<sup>25</sup> Man kan dermed si at wantons kan ha en momentær og begrenset evne til refleksjon; de kan anslå *hvordan* de kan tilfredsstille det sterkeste ønsket som driver de her og nå.<sup>26</sup> Det en wanton derimot ikke kan er å stille spørsmål ved *hvorfor* det skal tilfredsstille nettopp dette ønsket, altså hvorfor eller hvorvidt dette ønsket er ønskverdig. En wanton mangler denne evnen til å verdsette noe. Han har ikke et slikt begrep om verdi. Dermed kan han heller ikke foretrekke et ønske fremfor et annet. Det er ikke viktig for ham at et spesifikt ønske vinner frem fremfor et annet. En wanton forfølger

---

<sup>22</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 18.

<sup>23</sup> Ibid., s. 18-19.

<sup>24</sup> Bjarne Berulfsen og Dag Gundersen (red.), *Fremmedord og Synonymer blå ordbok*, (Oslo: Kunnskapsforlaget, 2003).

<sup>25</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 17.

<sup>26</sup> Denne begrensede evnen til refleksjon er imidlertid ikke en nødvendig betingelse for å være en wanton.



snarere alltid det sterkeste ønsket, uten å bry seg om hva det sterkeste ønsket er, og altså uten å stille spørsmål ved dette ønskets berettigelse.

Personer derimot, bryr seg om sin egen vilje. Det er ifølge Frankfurt en kjensgjerning om viljen vår<sup>27</sup> og kan derfor ikke skilles fra viljen som sådan. Som personer stiller vi spørsmål ved hvorfor enkelte ønsker skal eller bør tilfredstilles. Vi foretrekker noen ønsker fremfor andre, og skulle av og til ønske at vi var foruten visse ønsker og preferanser. Det at vi bryr oss er altså et konstituerende trekk ved vår vilje og således et konstituerende trekk ved det å være en person.

Men hva kjennetegner det å bry seg utover det at det diskriminerer mellom ønsker? Frankfurt mener det å bry seg om noe *delvis* sammenfaller med det som veileder en i ens handlinger.<sup>28</sup> Når han sier delvis, så er det fordi en konsekvent adferd over tid ikke nødvendigvis må gjenspeile det personen bryr seg om. Handlingsmønstre kan være ufrivillige, slik som i tilfellet med den uvillige narkomane. Det å bry seg har dessuten en annen beskaffenhet enn for eksempel det å like noe eller det å ønske seg noe,<sup>29</sup> det samme gjelder for oppfatninger og beslutninger.<sup>30</sup> Disse er mer som impulser eller innfall og har ingen iboende varighet; det er fullt mulig å ønske seg noe kun for et kort øyeblikk, skifte oppfatning på like kort tid eller ta en ny beslutning i løpet av et sekund. For eksempel kan en som prøver å slutte å røyke ha tatt en beslutning om og ikke røyke mer, for så i neste øyeblikk ta en beslutning om at hun “bare skal ta en siste røyk”. Det å bry seg om noe derimot, forutsetter en grad av varighet. Det forutsetter en stabilitet eller treghet over tid som ønsker og oppfatninger ikke har. Denne iboende stabiliteten er viktig. En person som ikke brydde seg om noe i mer enn et øyeblikk ville ikke kunne skilles fra noen som beveges av impuls, altså en wanton. Det betyr ikke at man ikke kan slutte å bry seg om noe, eller til og med begynne å bry seg om det motsatte av det man brydde seg om før. Det betyr bare at det krever tid å “skifte retning” på hva man bryr seg om.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Harry Frankfurt, “The importance of what we care about”, s. 88.

<sup>28</sup> Ibid., s. 82.

<sup>29</sup> Ibid., s. 83.

<sup>30</sup> Ibid., s. 84.

<sup>31</sup> Ibid., s. 83. Frankfurt påpeker at man fortsatt kan like noe eller ønske seg noe selv om man ikke lenger bryr seg om det. Man kan fortsatt tenke om noe at det har verdi og er ønskelig, men allikevel ikke lenger bryr seg om det fordi man vet at man ikke kan få det.

Denne evnen til å bry seg om noe, og dens iboende stabilitet, legger ifølge Frankfurt grunnlaget for å kunne ha et vedvarende subjekt; det skaper en forbindelse mellom personens fortid, nåtid og fremtid. Øyeblikkene i livet til en som bryr seg om noe er ikke forbundet sammen kun ved det at de etterfølger hverandre i tid. De består ikke kun som en lang rekke av separate øyeblikk, slik de formodelig fortøner seg for en wanton. Det at personer har evnen til å bry seg forutsetter at de kan huske fra fortiden og ikke minst forvente for fremtiden hva det er de bryr seg om og dermed kunne integrere dette i sin egen pågående historie. Det å bry seg transenderer øyeblikket. Den som bryr seg om noe investerer av seg selv i det hun bryr seg om; hun kan helt eller delvis vie sitt liv og sine handlinger til dette. Det man bryr seg om representerer i så måte personens ståsted, hvor ut ifra hun kan styre sine handlinger.

### **1.7 Volisjonell nødvendighet og selvstyring**

Det å bry seg om noe er altså et konstituerende trekk ved viljen og således, ifølge Frankfurt, langt mer relevant for viljen enn for eksempel våre beslutninger og valg.<sup>32</sup> Det er imidlertid en forskjell på hvor mye vi bryr oss om de forskjellige tingene vi bryr oss om. Noen ting er nødvendigvis viktigere for oss enn andre. Det er nettopp de tingene vi bryr oss mest om som i særdeleshet interesserer Frankfurt. Han mener disse, mer enn noe annet, former oss som personer, særlig med hensyn til de tingene vi ikke vil eller får oss selv til å gjøre. De tingene vi bryr oss mest om kan legge begrensninger på viljen vår. De kan gjøre det umulig for oss å utføre enkelte handlinger, på tross av det ikke foreligger noen ytre hindringer. En soldat kan for eksempel bli kommandert til å skyte for å drepe, men ikke klare å få seg selv til å følge ordren. Ikke fordi det er fysisk umulig for ham å gjøre det; hans manglende evne til å gjennomføre ordren kommer ikke av en fysisk utilstrekkelighet hos ham. Begrensningen ligger snarere i det at det er umulig for ham å ta i bruk egne kapasiteter.<sup>33</sup> Det er volisjonelt umulig for ham å utføre ordren.

Denne type begrensning på viljen kaller Frankfurt *volisjonell nødvendighet*.<sup>34</sup> Det er en type begrensning på viljen som gjør det umulig for personen å ville gjøre en bestemt handling. Frankfurt understreker imidlertid at en slik begrensning ikke gjør en person til en hjelpeløs tilskuer til egen adferd. Snarere tvert i mot; volisjonell nødvendighet kan forsterke aktørens

---

<sup>32</sup> Ibid., s. 84.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid., s. 86.

autonomi og viljestyrke.<sup>35</sup> Det er for eksempel stor forskjell på de begrensningene rusavhengighet legger på en narkoman og de begrensningene volisjonell nødvendighet legger på en aktør. I motsetning til den narkomane så slutter ikke den nevnte soldaten seg til sitt sterkeste ønske fordi han selv mangler tilstrekkelig med krefter til å motstå denne. Han slutter seg til sitt ønske om ikke å adlyde ordre, fordi han er uvillig til å sette seg opp mot det. Hva mer er; hans egen uvillighet er også noe han er uvillig til å endre på:

If a person who is constrained by volitional necessity is for that reason unable to pursue a certain course of action, the explanation is not that he is in any straightforward way too weak to overcome the constraint... [H]e does not accede to the constraining force because he lacks sufficient strength of will to defeat it. He accedes to it because he is *unwilling* to oppose it and because, furthermore, his unwillingness is *itself* something which he is unwilling to alter.<sup>36</sup>

Volisjonelle nødvendigheter oppleves dermed ikke av subjektet som krefter fremmed for eller utenfor henne selv. Tvert i mot; de sammenfaller med og er delvis konstituert av ønsker hun har identifisert seg med. Volisjonelle nødvendigheter er med andre ord til en viss grad selvpålagte. De genereres i situasjoner hvor man krever av seg selv at man kun skal beveges av det man bryr seg mest om.<sup>37</sup> På tross av dette, så mener Frankfurt det også må være et grunnleggende trekk ved volisjonelle nødvendigheter at de er påført personen ufrivillig.<sup>38</sup> Dette kan fremstå som et paradoks. Når noe på en samme tid er selvpålagt og påført personen ufrivillig, så ser det ut til å medføre at personen på en og samme tid er både aktiv og passiv til det samme. Hvordan forklarer Frankfurt dette? Volisjonelle nødvendigheter er selvpålagte i den forstand at de er pålagt en av ens egen vilje. *Ens egen vilje er imidlertid ikke helt og holdent opp til en selv.*<sup>39</sup> Man kan gjøre den til sin egen gjennom identifikasjon, men det betyr ikke at det er opp til aktøren å avgjøre hva viljen (det effektive ønsket) til enhver tid er, eller at det er opp til aktøren hva man bryr seg mest om. I enkelte situasjoner vil man rett og slett oppleve at det er umulig for en å la være å handle på en viss måte. I disse situasjonene vil det man bryr seg om være utenfor ens umiddelbare kontroll.

Frankfurt tegner altså opp et bilde hvor våre volisjonelle nødvendigheter på den ene siden styrer våre handlinger og på den andre siden er konstituerende for hvem eller hva vi er. Som personer har vi evnen til å bry oss om hvem vi er ved å bry oss om vår egen vilje. Denne

---

<sup>35</sup> Ibid., s. 87.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., s. 88.

evnen til å bry seg muliggjør det at vi har en vilje, være seg fri eller ufri. Det er dermed denne evnen som styrer hva det er vi identifiserer oss med. Når vi identifiserer oss med et ønske, så er det *fordi* vi bryr oss om hvilke ønsker som omsettes i handling. Det betyr noe at dette ønsket vinner frem, fremfor et annet. I de tilfellene hvor våre volisjonelle nødvendigheter spiller inn er dette særdeles viktig; det er særdeles viktig for oss å styre våre liv etter de tingene vi bryr oss mest om. Fri vilje ser ut til å kreve nettopp dette. Å ha den viljen man ønsker å ha, er å ha en vilje som ikke går på tvers av det man bryr seg om, men snarere styres av det man bryr seg om. Spørsmålet er imidlertid om Frankfurts hierarkiske modell kan redegjøre for dette siste.

### **1.8 Problemer ved den hierarkiske modellen**

Jeg har så langt redegjort for Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje. Den hierarkiske modellen står imidlertid overfor noen alvorlige problemer. Jeg vil i de påfølgende kapitlene se nærmere på følgende tre problemer ved Frankfurts modell:

I. Som jeg allerede har påpekt fremstår Frankfurts tese om fri vilje som for svak. Frankfurts hierarkiske modell krever kun at aktøren har fri vilje når det er en sammenfallenhet mellom det ønsket hun identifiserer seg med og det sterkeste første-ordens ønsket, altså når det er en sammenfallenhet mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Min innvending er at en slik sammenfallenhet ikke beror på aktøren, men snarere på en type metafysisk flaks. Ens sterkeste første-ordens ønske omsettes ikke i handling fordi det blir støttet av en høyere-ordens volisjon. Det er ikke ens høyere-ordens volisjoner som gjør ønsket til det sterkeste. En slik forbindelse kan rett og slett ikke antas ut i fra Frankfurts hierarkiske modell. Det effektive første-ordens ønsket omsettes i handling i kraft av å være det sterkeste ønsket, uavhengig av om aktøren identifiserer seg med dette ønsket eller ei, altså uavhengig av om det har støtte fra en høyere-ordens volisjon. Identifikasjon og volisjonell enhet har dermed ingen reell innvirkning på hvilken vilje man har. Det har ingen reell innvirkning på om man har fri vilje, kun at man har noe som kan kalles en vilje, være seg fri eller ufri.

En tilfredsstillende teori om fri vilje ser dermed ut til å trenge en tilleggsbetingelse om en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Frankfurts begrep om det å bry seg om sin egen vilje kan ikke gjøre jobben med å redegjøre for en slik forbindelse.

Det man bryr seg om er riktignok et konstituerende trekk ved viljen i den forstand at det muliggjør og styrer det vi identifiserer oss med. Det man bryr seg om er imidlertid forskjellig fra viljen i den betydning at det ikke styrer hvilket ønske som omsettes i handling, altså den eksekutive viljen. Jeg vil derfor argumentere for at Frankfurts appell til forskjellige nivåer, selv med hans begrep om det å bry seg om sin egen vilje, ikke er tilstrekkelig for å kunne gi en tilfredsstillende redegjørelse av fri vilje. Den kan ikke redegjøre for at det sterkeste ønsket er nettopp det *fordi* det blir støttet av en høyere-ordens volisjon.

II. Jeg mener imidlertid at evnen til å bry seg delvis kan redegjøre for dannelsen av volisjoner. En volisjon eller en volisjonell enhet dannes gjennom aktørens identifikasjon med et første-ordens ønske. Det er en aktiv stillingtagen fra subjektets side til ønskene som finner sted i henne. Men dannelsen av denne type volisjoner kan ikke forklares av nivåer alene. Ulike nivåer kan ikke forklare hva det er som slår inn og gir volisjoner denne avgjørende statusen. Det kan ikke redegjøre for hvorfor volisjoner ikke bare er vanlige høyere-ordens ønsker. Personers evne til å bry seg om sin vilje ser ut til å kunne gjøre det. Når vi bryr oss om noe, så blir dette noe viktig for oss. Et ønske om en handling E vurderes som bedre enn et ønske om en handling F, fordi vi tilknytter det mer verdi. Det at vi bryr oss om noe er dermed det som slår inn og gjør volisjoner til privilegerte mentale tilstander.

Det å bry seg om sin egen vilje kan dog se ut til å dra veksler på hva man holder for godt, riktig osv. Jeg vil derfor se på om den type evaluering som det å bry seg (og dannelsen av volisjoner) ser ut til å involvere, trenger å forutsette noen utenforstående standarder som Frankfurts hierarkiske modell ikke sier særlig mye om.

III. Et tredje problem for Frankfurts hierarkiske modell er nært knyttet opp til et begrep om selvet. Frankfurts hierarkiske modell beskriver en momentær fri vilje: Fri vilje avhenger kun av viljens tilstand på et gitt tidspunkt; det tidspunktet hun handler på. Det avgjørende skillet mellom personer og wantons er at personer kan ha fri vilje, mens wantons ikke kan ha det. Samtidig skisserer Frankfurt også opp et skille mellom personer og wantons som ikke kun er strukturelt. Et avgjørende skille mellom personer og wantons er også at personer har et *vedvarende subjekt*. I motsetning til wantons så bryr personer seg om sin vilje, og de gjør det *i mer enn et kort øyeblikk*. Øyeblikkene i livet til en person er bundet sammen ved at hun kan huske fra fortiden og forvente for fremtiden hva det er hun bryr seg om. Men en hierarkisk modell som beskriver en momentær fri vilje, ser bare ut til å kunne redegjøre for et

momentært subjekt, ikke ulikt en wanton. Hva er det vedvarende subjektets rolle i en hierarkisk modell som kun avhenger av viljens tilstand på et gitt tidspunkt?

Her ser det ut til å være et spenningsforhold mellom Frankfurts hierarkiske modell av fri vilje og hans beskrivelse av personer som et vedvarende subjekt. Jeg vil derfor se nærmere på subjektets rolle i Frankfurts teori. Mer presist; jeg vil se nærmere på Frankfurts begrep om et selv og dette selvets rolle.

## **1.9 Del-konklusjon**

Jeg har i dette kapitlet redegjort for Frankfurts hierarkiske modell av fri vilje. Jeg har redegjort for hans konsept om personer og hvilke implikasjoner det å være en person har. En person er ifølge Frankfurt en type entitet for hvem fri vilje kan være et problem. På grunn av vår spesielle struktur på viljen, så har vi evnen til å identifisere oss med noen av våre ønsker fremfor andre, fordi vi bryr oss om hvilke ønsker som utgjør viljen vår. Når vi bryr oss om noe, så blir dette viktig for oss. Graden av hvor mye vi bryr oss om forskjellige ting varierer naturlig nok. Enkelte ting er særdeles viktig for oss, uten at det er umiddelbart opp til oss at de er det. Disse kaller Frankfurt for våre volisjonelle nødvendigheter. Våre volisjonelle nødvendigheter er i særdeleshet viktig i henhold til handlinger vi bare ikke kan få oss selv til å gjøre, altså handlinger som er volisjonelt umulig for oss å utføre. Dermed er våre volisjonelle nødvendigheter ikke bare viktige med hensyn til våre handlinger, de er også viktige med hensyn til hvem vi er, fordi de trekker opp noen grenser for hva vi mener oss i stand til å gjøre.

Den hierarkiske modellen står imidlertid overfor tre alvorlige problemer. Jeg vil argumentere for at en tilfredsstillende teori om fri vilje må dra veksler på noen utenforstående standarder som Frankfurts hierarkiske modell ikke alene kan redegjøre for. Felles for problemene jeg vil diskutere er at de er nært knyttet opp til Frankfurts begrep om identifikasjon. Dette begrepet vil derfor stå sentralt i min analyse av den hierarkiske modellen, og fungere som utgangspunkt for de påfølgende kapitlene.

## 2. IDENTIFIKASJON OG PRAKTISK RESONNERING;

### Bratman om identifikasjonsbegrepet hos Frankfurt

If identification is central to the constitution of the [self], it is reasonable to expect it to involve a commitment not merely to forms of motivation but also to associated modes of practical reasoning.

Michael Bratman<sup>40</sup>

#### 2.1 Innledning

Hva vil det egentlig si at en aktør identifiserer seg med et ønske? Da Frankfurt første gang introduserte sitt begrep om identifikasjon, beskrev han det som en prosess hvor subjektet tar parti med et første-ordens ønske mot et annet gjennom dannelsen av høyere-ordens volisjoner.<sup>41</sup> Han eksemplifiserte dette ved å vise til den uvillige narkomane som blir beveget av et ønske han ikke identifiserer seg med; ønsket om å ta dop. Den uvillige narkomane identifiserer seg i stedet med sitt ønske om å motstå dette suget. Men hvorfor identifiserer den uvillige narkomane seg med nettopp dette ønsket?<sup>42</sup> Frankfurt forklarer denne identifikasjonen med at det gjør en *forskjell* for den narkomane hvilket ønske som vinner frem og konstituerer hans vilje. Den narkomane *bryr seg om* sin egen vilje; utfallet av konflikten mellom hans motstridende ønsker *betyr* noe for ham. Dermed kan det se ut som om identifikasjon med et ønske implisitt involverer aktørens konsepsjon av ønsket som en grunn for å handle. Det er noe ved dette ønsket, i motsetning til det andre, som i aktørens øyne berettiger oppfyllelsen av det.

Michael Bratman ser i “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”<sup>43</sup> på dette aspektet ved Frankfurts identifikasjonsbegrep. Bratman er bekymret for at en hierarkisk redegjørelse av identifikasjon ikke alene klarer å fange inn den viktige rollen grunner spiller i vårt aktørskap. Han argumenterer derfor for et utvidet identifikasjonsbegrep som kan redegjøre for identifikasjon på en måte som involverer praktisk resonnering.

---

<sup>40</sup> Michael Bratman, “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”, i Sarah Buss og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* (USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002), s. 68.

<sup>41</sup> Harry Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, s. 18.

<sup>42</sup> Spørsmålet kan virke trivielt fordi det kan fremstå som opplagt at man ikke ønsker å være narkoman. Men da har man allerede forutsatt noen verdier eller en ytre målestokk. Frankfurt har også et eksempel som omhandler den villige narkomane. På samme måte som hos den uvillige narkomane, så er det noe som i hans øyne berettiger oppfyllelsen av ønsket han identifiserer seg med.

<sup>43</sup> Sarah Buss og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* (USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002), s. 65-85.

Jeg vil i dette kapitlet se nærmere på Bratmans argumenter for et slikt nytt og forbedret identifikasjonsbegrep. Bratmans analyse er en respons på en bekymring om at Frankfurts hierarkiske teori ikke ser ut til å klare å involvere et vedvarende subjekt: Fri vilje, ifølge den hierarkiske teorien, er en momentær fri vilje; den avhenger kun av viljens tilstand på et gitt tidspunkt. Bratmans redegjørelse av et nytt identifikasjonsbegrep er således et forsøk på å involvere planleggende strukturer uten helt å gi slipp på den hierarkiske modellen. Selv om denne tilnærming er lovende, så er den ikke uten problemer. Jeg vil derfor påpeke noen problemer ved Bratmans redegjørelse av det nye identifikasjonsbegrepet. Jeg vil særlig legge vekt på at Bratmans begrep i de fleste tilfeller trues av sirkularitet, ikke bare i de sterkeste tilfellene slik han selv innrømmer.

## 2.2 Identifikasjon – første reduksjon

For å forstå Frankfurts begrep om identifikasjon, mener Bratman vi må se nærmere på forholdet mellom første-ordens ønsker og høyere-ordens nivå. Han mener Frankfurts hierarkiske modell redegjør for et høyere-ordens nivå som inneholder *holdninger* for eller mot våre første-ordens ønsker: Når en aktør identifiserer seg med et første-ordens ønske så har hun en høyere-ordens holdning som støtter dette ønsket.<sup>44</sup> Bratman mener Frankfurt på denne måten reduserer identifikasjon til å være en høyere-ordens holdnings støtte til et første-ordens ønske.

Bratman mener imidlertid identifikasjonsbegrepet hos Frankfurt rommer mer enn bare denne betydningen. Han viser til at Frankfurt i “Identification and Wholeheartedness”<sup>45</sup> understreker at det finnes to forskjellige typer konflikter mellom ønsker.<sup>46</sup> Den ene er en type indre konflikt mellom ønsker som aktøren allerede har identifisert seg med. Denne konflikten går ut på å rangere hvilket ønske man skal tilfredsstille først. Den andre typen konflikt er derimot en konflikt om hvorvidt et ønske skal få en plass i denne rekken av rangerte og prioriterte ønsker overhodet. Aktøren har med andre ord ennå ikke identifisert seg med ønsket; hun har ikke avgjort hvorvidt det er en *legitim kandidat for tilfredsstillelse*.<sup>47</sup> Dermed mener Bratman at

---

<sup>44</sup>Michael E. Bratman, “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”, s. 65.

<sup>45</sup>Harry Frankfurt, “Identification and wholeheartedness”, *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 159- 176.

<sup>46</sup>Michael E. Bratman, “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”, s. 66.

<sup>47</sup>Ibid. Denne formuleringen henter Bratman fra en passasje i Frankfurts artikkel; “Identification and wholeheartedness”, s. 170.



Frankfurt også reduserer identifikasjon til at aktøren omfavner et ønske som en legitim kandidat for tilfredsstillelse. Disse to betydningene av identifikasjon med et ønske kaller Bratman for *første reduksjon* og kan formuleres slik:

- 1) Aktøren identifiserer seg med et første-ordens ønske  $D =$
- 1\*) Aktøren har en høyere-ordens holdning som støtter  $D =$
- 1\*\*) Aktøren omfavner  $D$  som en legitim kandidat for tilfredsstillelse

Det er disse to betydningene av identifikasjon Bratman går nærmere etter i sømmene. La oss derfor se på hva han mener de kan bidra med.

### 2.3 Legitime ønsker

Det å identifisere seg med et ønske  $D$  er altså, ifølge Bratman, å ha en høyere-ordens holdning som støtter  $D$ . For å finne ut hva en høyere-ordens holdnings støtte imidlertid består i, må vi finne ut hva det vil si å omfavne et ønske som en legitim kandidat for tilfredsstillelse.

Bratman mener man må se på hvilke roller ønsker har i handling for å kunne svare på dette; altså hva som er det konkrete forholdet mellom ønsker og handlinger. Han mener ønsker kan ha to roller i handling.<sup>48</sup> De kan

- a) fungere som *effektivt motiv* i intensjonal handling, og
- b) fungere som *grunn*; aktøren kan være disponert til å behandle et ønske som en *berettiget grunn* for handling.

Spørsmålet er om disse to rollene er nødvendig betinget av hverandre. Bratman påpeker at vi som et generelt fenomen felles for mennesker og dyr, antar at det er en motivasjonell forbindelse mellom ønsker og handlinger. Involverer imidlertid en slik forbindelse også *aktørens konsepsjon* av ønsket som en berettiget grunn for handling? Er det slik at b) alltid følger a)?

Det er rimelig klart at all motivasjon hos wantons ikke kan involverer en slik konsepsjon. For eksempel er det lite trolig at motivasjon hos små barn involverer en konsepsjon om ønsket

---

<sup>48</sup> Michael E. Bratman, "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", s. 67.

som en berettiget grunn. Bratman mener det heller ikke er noen grunn til å anta en slik nødvendighet hos personer. Dette krever dog en presisering: I Frankfurts eksempel med den uvillige narkomane fungerer ønsket om dop som et effektivt motiv, uten at den narkomane er disponert til å behandle dette ønsket som en berettiget grunn for å handle. Det betyr ikke at den uvillige narkomane ikke er disponert til å behandle et ønske som berettiget. Han har allerede omfavnet ønsket om å motstå trangen til dop som en legitim kandidat for tilfredsstillelse. Det er dette ønsket han har identifisert seg med. Det er imidlertid ikke dette ønsket som er det effektive ønsket. Dermed er ikke a) og b) nødvendig betinget av hverandre i den forstand at aktøren alltid vil være disponert til å behandle det effektive motivet som en berettiget grunn til å handle. Et ønske vil ikke alltid med nødvendighet ha begge disse rollene i handling. Men det utelukker heller ikke muligheten for at aktøren i andre tilfeller kan ha en konsepsjon av det effektive ønsket som en berettiget grunn. Det er denne muligheten Bratman ønsker å holde åpen: Ønsker *kan* ha to roller i handling, selv om de ikke alltid har det.

Hvordan kan så dette hjelpe oss til å forstå hva det vil si å omfavne et ønske som en legitim kandidat for tilfredsstillelse? Bratman mener at vi, når vi identifiserer oss med et ønske, setter en positiv merkelapp på dette ønsket. Et ønske om en handling E vil inngå i en mekanisme som kognitivt “sporer” og “promoterer” det å realisere E, fordi aktøren tilskriver handling E en positiv verdi, om enn mer som en slags ubevisst tilskrivelse av verdi.<sup>49</sup> På grunn av denne tilskrivelsen, fungerer ønsket som en *berettiget grunn* for handling; aktøren får en konsepsjon av ønsket som berettiget og behandler det deretter. Denne prosessen hvor aktøren behandler et ønske som en berettiget grunn, kaller Bratman *praktisk resonnering*.<sup>50</sup>

Frankfurts identifikasjonsbegrep ser ikke ut til å romme denne typen resonnering, og her ligger Bratmans hovedinnvending mot den hierarkiske modellen. Frankfurts begrep involverer kun en omfavning av D's funksjon som det effektive motivet. Men det er ifølge Bratman ikke hele historien bak en aktørs støtte til et motiv, og heller ikke uttømmende for hvilke funksjoner dette ønsket kan ha. Når et ønske fungerer som effektivt motiv og aktøren omfavner dette ønsket, så involverer det også en støtte til dette ønskes funksjon som berettiget grunn for å handle. Identifikasjon handler derfor ikke kun om å ta parti med et ønske mot et annet, det involverer også overveielse og praktisk resonnering.<sup>51</sup> Å identifisere seg med et

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., s. 68.

ønske D involverer også en holdning om at D er en berettiget grunn for å handle. Fordi Bratman anser praktisk resonnering som en viktig komponent i enhver teori om handling, så mener han dermed den hierarkiske modellen bør utvides til identifikasjon av en type som involverer berettiget grunn. Det er derfor en litt annen konsepsjon av identifikasjon Bratman fremsetter:

1a) Frankfurts begrep om identifikasjon ifølge Bratman:

Aktøren identifiserer seg med et første-ordens ønske D = Aktøren omfavner D's funksjon som effektivt motiv.

1b) Bratmans utvidede begrep om identifikasjon:

Aktøren identifiserer seg med et første-ordens ønske D = Aktøren omfavner sin behandling av D som en berettiget grunn til å handle, gjennom en motivasjonell effektiv praktisk resonnering.<sup>52</sup>

Er det rom for et slikt utvidet begrep om identifikasjon innenfor rammene av den hierarkiske modellen?

## **2.4 Høyere-ordens holdninger**

Som vi har sett så ønsker Bratman å forklare identifikasjon med at aktøren har en høyere-ordens holdning som støtter et ønske D. Bratman mener en analyse av det presise innholdet i disse høyere-ordens holdningene kan bidra til en redegjørelse av hans utvidede identifikasjonsbegrep innenfor rammene av den hierarkiske modellen.<sup>53</sup> En foreløpig formulering av innholdet i disse høyere-ordens ønskene kan skrives slik:

2) Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter D.

---

<sup>52</sup> Ibid., s. 69. Det kan virke merkelig at Bratman formulerer identifikasjon som at "Aktøren omfavner sin behandling av D som en berettiget grunn". Hvorfor ikke bare "Aktøren støtter D's funksjon som berettiget grunn"? Funksjonen som berettiget grunn er en funksjon D kan ha kun fordi den blir støttet av aktøren. Når aktøren støtter D så gjør hun det fordi hun anser (har en konsepsjon om) D som berettiget. Funksjonen "å fungere som berettiget grunn" innebærer derfor en holdning fra aktørens side om at dette ønsket er en grunn. Når aktøren har en slik holdning, så vil hun behandle det som en grunn for å handle. For mer om dette, se kapittel 2.6 og 2.8.

<sup>53</sup> Ibid., s. 70.

Også denne formuleringen av første reduksjon åpner for to forskjellige konsepsjoner av identifikasjon:

2a) Frankfurts begrep ifølge Bratman:

Aktøren identifiserer seg med et ønske D = Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter D's funksjon som effektivt motiv.

2b) Bratmans begrep:

Aktøren identifiserer seg med et ønske D = Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter det at hun behandler D som en berettiget grunn til å handle.

Bratman ønsker å forklare 2b); han ønsker å redegjøre for identifikasjon ved at aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter det at aktøren behandler D som en berettiget grunn. Men han mener at denne reduksjonen gir problemer med sirkularitet dersom vi går fra 1)-nivå til 2b), altså fra det at aktøren har en høyere-ordens holdning som støtter D, til at aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter det at hun behandler D som en berettiget grunn til å handle. Hvorfor det? Når en aktør *behandler et ønske som at det gir en berettiget grunn* så ser det, uten en nærmere analyse, ut til å involvere aktørens identifikasjon med dette ønsket. Dermed ser 2b) ut til allerede å involvere et begrep om identifikasjon, altså begrepet som skal forklares.<sup>54</sup> Kan Bratman imøtegå dette problemet ved sitt utvidede identifikasjonsbegrep?

## 2.5 Identifikasjon – andre reduksjon

Problemer med sirkularitet er imidlertid ikke den eneste utfordringen Bratmans utvidede identifikasjonsbegrep står overfor. Frankfurts tekniske begrep om viljen: viljen er til enhver tid det effektive første-ordens ønsket som leder til handling,<sup>55</sup> åpner for at det også finnes en *andre reduksjon*; en reduksjon fra b)-nivå til a)-nivå. Denne reduserer det å behandle noe som en berettiget grunn, til at ønsket fungerer som et effektivt motiv fordi høyere-ordens holdninger støtter denne funksjonen.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ibid., s. 71.

<sup>55</sup> Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", s. 17.

<sup>56</sup> Michael E. Bratman, "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", s. 72.

Aktøren omfavner sin behandling av D som en berettiget grunn for handling =  
Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter D's funksjon som effektivt motiv.

Bratman er skeptisk til en slik andre reduksjon. Han mener det ikke er klart hvordan en type identifikasjon som involverer 1b) skal kunne bestå ene og alene av en hierarkisk struktur som beskrevet i 2a); altså hvordan det at aktøren omfavner sin behandling av D som en berettiget grunn for handling, skal kunne forklares ene og alene ved at aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter at hun behandler dette ønsket som et effektivt motiv (dette er ikke funksjoner som er nødvendig betinget av hverandre). Bratman påpeker, som vi allerede har sett, at et ønske om en handling E kan motivere til handling uten noen tanke om denne handlingen som berettiget. Men da kan det se ut som at det å ønske at ønsket om handling E skal være effektivt, slett ikke trenger frembringe noen tanker om E som berettiget.<sup>57</sup> Dermed kan det se ut som om Bratmans tilleggsbetingelse om berettiget grunn ikke får plass innenfor en hierarkisk redegjørelse av identifikasjon. Kan Bratman forsvare sitt identifikasjonsbegrep mot dette problemet? Kan han redegjøre for en type identifikasjon som involverer et konsept om berettiget grunn og fortsatt holde seg innenfor rammene av den hierarkiske modellen?

## **2.6 Ønskers funksjon som slutt punkt for praktisk resonnering**

Bratman mener det er mulig å gi en tilfredsstillende redegjørelse av det utvidede identifikasjonsbegrepet uten å støte på de nevnte problemene, ved å vise til en mellomvei mellom 2a) og 2b):

2\*) Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter at D fungerer på måte F.<sup>58</sup>

Det at "D fungerer på en måte F" kunne her ha betydd at D fungerer som et effektivt motiv, men som vi har sett gir denne strategien problemer med å involvere aktørens konsepsjon av det effektive motivet som en berettiget grunn for handling. Det at "D fungerer på en måte F" kunne også ha betydd at D behandles av aktøren som en berettiget grunn, men denne strategien gir altså problemer med sirkularitet. Bratman mener således det må finnes en mer generell strategi for å beskrive et ønskes funksjon enn det 2b) åpner opp for, samtidig som denne måten å fungere på for et ønske ikke selv involverer identifikasjon med ønsket. Han

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid., s. 73.

foreslår at denne strategien må kunne beskrive en måte hvor et ønske om E kan fungere slik at tanken på E som berettiget spiller en rolle med hensyn til om ønsket er motivasjonelt effektivt, uten at det med nødvendighet involverer at aktøren omfavner denne funksjonen.<sup>59</sup> Hvordan kan det la seg gjøre? Hvordan kan tanken på en handling som berettiget, gjøre et første-ordens ønske til et effektivt motiv uten at det ligger en nødvendighet i at aktøren omfavner at ønsket fungerer på denne måten?

Bratman påpeker at vi, når vi handler, ofte gjør dette på bakgrunn av en norm. Han mener imidlertid det er en stor forskjell mellom det å akseptere en norm og det å være “grepet” av en norm.<sup>60</sup> Når man aksepterer en norm, så er man tydelig disponert til å appellere til denne bestemte normen i sin praktiske resonnering. Det å være disponert til å appellere til en norm, gjør en disponert til å handle på bakgrunn av denne normen; det legger sterke føringer på ens handlinger. Det er dette Bratman mener skjer i normale tilfeller av identifikasjon og praktisk resonnering: Man omfavner et første-ordens ønske som en berettiget grunn, på bakgrunn av en norm man allerede har akseptert. Bratman understreker imidlertid at slett ikke alle tilfeller av identifikasjon involverer denne typen praktisk resonnering. Av og til inntreffer også tilfeller av det han kaller *svekket resonnering*.<sup>61</sup> Jeg kan for eksempel ha et sterkt og brennende ønske om hevn over en venn jeg føler meg sveket av, på tross av at jeg ikke “egentlig” anser hevn som en berettiget grunn for å handle. Dette ønsket om hevn kan da utøve en motivasjonell påvirkning ved å fungerer som et *sluttpunkt* i min resoneringsprosess, selv om jeg ikke har høyere-ordens holdninger som støtter at det fungerer slik.<sup>62</sup> Når et ønske på denne måten fungerer som et sluttpunkt, så er jeg i følge Bratman, grepet av en norm: Jeg har ikke nødvendigvis akseptert normen jeg blir styrt av, eller dens prioritet over normen jeg faktisk aksepterer, men den styrer meg like fullt.

Kanskje kan Bratmans tolkning av Stanley Milgrams berømte eksperiment bedre illustrere dette.<sup>63</sup> I dette eksperimentet går flere forsøkspersoner motvillig med på å påføre en tredjepart det de tror er kraftige elektriske støt, fordi det er deres ordre. (I virkeligheten blir ingen slike elektriske støt påført “ofrene”). Bratman mener disse forsøkspersonene blir beveget av sine normer om å “gjøre jobben sin”; de blir grepet av denne normen og dens prioritet over en

---

<sup>59</sup> Ibid., s. 74.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., s. 75.

<sup>63</sup> Ibid., s. 74.

norm om å ikke skade andre, selv om de ikke egentlig aksepterer en slik prioritet. Hvordan kan det skje? Når forsøkspersonene tenker at de burde gjøre jobben sin, så er det en så kraftig motivasjonell faktor at den blokkerer for en videre resonnering. Det er i kraft av denne normen at forsøkspersonene har tanker om det ønskede målet som berettiget: “For such subjects, thoughts like ‘I guess I should cooperate with such an authority’ function as end-setting premises in a kind of attenuated reasoning”.<sup>64</sup> Normen fungerer dermed som et slutt punkt for videre resonnering uten at subjektet har omfavnet en norm om å skade andre, og dermed uten at subjektet har omfavnet et ønske om å skade andre som en berettiget grunn eller omfavnet *dette* ønskets funksjon som slutt punkt.

På samme måte kan dermed også mitt brennende ønske om hevn overstyre min norm om å ikke skade andre. Bratman påpeker at jeg godt kan handle ut i fra mitt ønske om hevn, uten at jeg er klar over at det er mitt motiv for å gjøre det jeg gjør. Men jeg kan også tenke ting som “Han såret meg og fortjener derfor å få igjen med samme mynt!”, noe som for meg berettiger handlingen selv om jeg altså ikke omfavner det å skade andre som en berettiget grunn til å handle, eller har en høyere-ordens holdning som støtter at det er en berettiget grunn. Mine høyere-ordens holdninger kan snarere avvise en slik resonnering.<sup>65</sup> For at et ønske dermed skal kunne fungere som et slutt punkt for praktisk resonnering, så må det både fungere som et effektivt motiv og *involvere* tanker om det ønskede målet som berettiget. Men denne funksjonen trenger, i følge Bratman, ikke involvere full forpliktelse fra aktøren:

[A] desire may function as end-setting for practical reasoning in the absence of a higher-order attitude in favour of *that functioning*. This is what is common to the Milgram case (as I have interpreted it) and the cited cases of revenge... So a desire can function as end-setting for practical reasoning even though the agent does not endorse *this functioning*. It is then plausible to suppose that a desire can function as end-setting for practical reasoning even though the agent does not identify with that desire.<sup>66</sup>

Bratman mener altså at et ønske kan fungere som slutt punkt for praktisk resonnering, uten at det har en høyere-ordens holdning som støtter at det fungerer som slutt punkt.<sup>67</sup> Dermed mener han det også er plausibelt å anta at et ønske kan fungere som et slutt punkt for praktisk resonnering uten at det i seg selv involverer identifikasjon.<sup>68</sup> Og det er denne muligheten Bratman ønsker å holde åpen: Når et ønske kan fungere som slutt punkt for praktisk

---

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid., s. 75.

<sup>66</sup> Ibid, (min kursivering).

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid. Bratman viser også til hvordan stereotype fordommer kan forme vår tenkning i for eksempel tilfeller av rasisme, uten at det er full forpliktelse fra aktøren til disse fordommene (s. 83, fotnote 32).

resonnering uten at denne funksjonen i seg selv involverer aktørens identifikasjon med ønsket, så slipper vi problemet med sirkularitet. Bratmans alternative forslag til hva det vil si for et ønske D å fungere på måte F, er dermed at D fungerer som slutt punkt for praktisk resonnering. Denne betydningen åpner for at en aktørs identifikasjon med et ønske D kan formuleres slik:

2c) Aktøren har en x-type høyere-ordens holdning som støtter at D fungerer som et slutt punkt for praktisk resonnering.<sup>69</sup>

Jeg mener denne redegjørelsen byr på en rekke problemer for Bratman, men før jeg går inn på disse vil jeg se nærmere på hva en x-type høyere-ordens holdning er.

## 2.7 Selvstyrende retningslinjer og partikulære forpliktelser

Som vi har sett så ønsker Bratman å redegjøre for hvordan det effektive motivet anses av aktøren som en berettiget grunn til å handle. Han ønsker også å forklare at det effektive ønsket er det effektive ønsket nettopp fordi det behandles som en grunn av aktøren. Bratman mener *selvstyrende retningslinjer* spiller denne rollen i vårt aktørskap. Disse retningslinjene påvirker hvor vi står med hensyn til et ønske. De utgjør en stabilitet og kontinuitet over tid med hensyn til våre handlinger og identitet;<sup>70</sup> som aktører er vi ikke avskåret fra vår historie, men handler snarere på bakgrunn av våre erfaringer og overveielser. Våre selvstyrende retningslinjer representerer i så måte aktørens ståsted i vår praktiske resonnering.

For at en høyere-ordens selvstyrende retningslinje imidlertid skal ha noen autoritet, mener Bratman den må tilfredsstille tre betingelser. For det første mener han aktøren må være tilfreds med retningslinjen; retningslinjen må være fri fra konkurranse fra andre relevante høyere-ordens retningslinjer.<sup>71</sup> For det andre mener han retningslinjen må være refleksiv; den bør inkludere en idé om at *D fungerer slik (delvis) fordi det er ens retningslinje at den gjør det*.<sup>72</sup> For det tredje mener han retningslinjen må være ikke-instrumentell; man har retningslinjen fordi man anser den som noe godt i seg selv, ikke kun fordi man anser den som et egnet middel for å oppnå et mål forskjellig fra det som er spesifisert av selve ønsket.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Ibid., s. 76.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., s. 77. Bratman låner dette uttrykket om tilfredshet av Frankfurt.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.



Dermed kan en endelig redegjørelse av identifikasjon med et ønske D formuleres på følgende måte:

3) Aktøren har en refleksiv ikke-instrumentell høyere-ordens selvstyrende retningslinje hun er tilfreds med, som støtter D's funksjon som slutt punkt for praktisk resonnering, og hvor D fungerer som slutt punkt fordi det er ens retningslinje at den gjør det.<sup>74</sup>

Denne redegjørelsen av identifikasjon kaller Bratman en *dobbel reduksjon*. En aktørs identifikasjon med et ønske er redegjort for som at aktøren har en høyere-ordens retningslinje som støtter ønskets funksjon som slutt punkt for praktisk resonnering. Det er en redegjørelse som skiller seg fra kun det å appellere til et ønskes funksjon som effektivt motiv, ved at den også involverer aktørens konsepsjon av ønsket som berettiget. Hva så med tilfeller der man ikke har slike retningslinjer? Av og til står vi overfor situasjoner hvor vi ikke har klare referanser til normer eller hvor vi ikke har tatt standpunkt med hensyn til våre holdninger. Bratman mener vi i slike situasjoner like fullt kan ha en ikke-instrumentell partikulær intensjon som støtter en slik funksjon:

(3-partikulær) Aktøren har en ikke-instrumentell intensjon om at D denne gangen fungerer, som et resultat av denne intensjonen, som et slutt punkt for praktisk resonnering.<sup>75</sup>

Anta videre at

(PF) D fungerer denne gangen som slutt punkt for praktisk resonnering på grunn av (3-partikulær).

Bratman tenker seg at dette også kan skje i eksemplene vi har nevnt. Et ønske om hevn eller å samarbeide med en autoritet kan fungere denne gangen som slutt punkt for praktisk resonnering, uten at man har normer eller selvstyrende retningslinjer som legger føringer på en. På samme måte som i tilfeller hvor man har selvstyrende retningslinjer, kan et ønske fungere som slutt punkt denne gangen uten at denne funksjonen i seg selv involverer aktørens identifikasjon med ønsket. Dermed mener Bratman ønsket kan fungere denne gangen som

---

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid., s. 78.

sluttpunkt for praktisk resonering, også i fravær av en intensjon om at den fungerer slik denne gangen.

Bratman mener han dermed har redegjort for tre krevende måter høyere-ordens intensjoner og retningslinjer – og deres beslektede normative strukturer – kan inntre i vårt aktørskap på.<sup>76</sup> Dette er tre måter eller nivåer hvor aktøren kan sies å behandle et ønske som at det gir en grunn for å handle:

- 1) Det sterkeste nivået: Den generelle retningslinjen i 3) er effektiv: Ønsket fungerer som sluttpunkt fordi retningslinjen i 3) støtter at den fungerer slik. Man har altså en slik retningslinje og er tilfreds med denne.
- 2) Mellomnivået: Den relevante retningslinjen er effektiv denne gangen, men det er ikke en retningslinje som aktøren er tilfreds med. Man har en retningslinje som støtter at det fungerer slik.
- 3) Det svakeste nivået: Den partikulære intensjonen i (3-partikulær) er effektiv. Man har en intensjon om at ønsket fungerer som sluttpunkt denne gangen.<sup>77</sup>

I alle disse tilfellene vil det å behandle et ønske som at det gir en grunn for å handle, involverer en ikke-instrumentell refleksiv intensjon eller retningslinje som støtter denne funksjonen som sluttpunkt for praktisk resonering. I alle disse tilfellene vil det også derfor være et mulig gap mellom det at ønsket fungerer som sluttpunkt og at det blir behandlet av aktøren som at det gir en grunn.<sup>78</sup>

## **2.8 Problemer ved Bratman redegjørelse**

Jeg har så langt redegjort for Bratmans analyse og kritikk av Frankfurts identifikasjonsbegrep, samt hans argumenter for et utvidet begrep. Bratmans forsøk på å involvere grunner i et begrep om identifikasjon står imidlertid selv overfor noen problemer.

---

<sup>76</sup> Ibid., s. 79.

<sup>77</sup> Ibid., s. 80.

<sup>78</sup> Ibid., (min oversettelse).

I. Bratman sier selv han “forsøker å forstå og respondere på en bekymring om sirkularitet, som ser ut til å komme fra en hierarkisk teori om identifikasjon av typen 1b)”.<sup>79</sup> Når en aktør omfavner sin behandling av D som en berettiget grunn til å handle (eller når hun har en høyere-ordens holdning som støtter at hun behandler D som en berettiget grunn) så kan det, uten en nærmere analyse av hva det vil si å *behandle* D som en berettiget grunn, se ut til å gi problemer med sirkularitet. En stor del av Bratmans analyse går derfor med til å redegjøre for hva “behandle” betyr i denne sammenhengen, og hvordan flette inn denne betydningen i et utvidet begrep om identifikasjon. Bratmans løsning er at D fungerer som et slutt punkt i en praktisk resonnering, hvor det å fungere som slutt punkt, ved siden av å være det effektive ønsket, involverer tanker om ønsket som berettiget, uten at det med nødvendighet medfører full forpliktelse fra aktøren.

Slik jeg ser det, mener Bratman det er minst to forskjellige betydninger av det å behandle et ønske som en berettiget grunn/ det å involvere tanker om ønsket som berettiget. Det kan bety a) at man har en *høyere-ordens volisjon* som støtter at dette ønsket fungerer som berettiget grunn, eller b) at man har et *høyere-ordens ønske* som støtter at dette ønsket fungerer som berettiget grunn. Dette er et skille i Frankfurts ånd. Når man har en høyere-ordens volisjon, så omfavner man at ønsket fungerer som berettiget grunn, slik som i Bratmans sterkeste tilfeller av identifikasjon. Man har en retningslinje og er fornøyd med denne; man står helhjertet bak ønsket. Når man på den andre siden kun har et høyere-ordens ønske som støtter ønskets funksjon som berettiget grunn, slik som i eksemplet om hevn, så har man riktignok tanker om det relevante ønsket som berettiget, men aktøren omfavner ikke denne funksjonen. Det er med andre ord ikke full forpliktelse fra aktøren i dette tilfellet, men hun har like fullt tanker om berettigelse.<sup>80</sup>

Løser dette Bratmans problemer med sirkularitet? Bratman innrømmer selv at det i de sterkeste tilfellene ikke gjør det.<sup>81</sup> Når det å fungere som slutt punkt i seg selv involverer aktørens omfavnelser av (eller en høyere-ordens volisjons støtte til) ønsket som en berettiget grunn, så forutsetter denne måten å fungere på det som skal forklares. Jeg mener imidlertid heller ikke det mellomste nivået nødvendigvis unnslipper dette problemet: I sin redegjørelse

---

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Våre høyere-ordens ønsker er nettopp en støtte til våre første-ordens ønsker. I den forstand berettiger de dette ønsket; de snakker på vegne av dette ønsket før vi helhjertet klarer å ta side med et av ønskene gjennom dannelsen av volisjoner.

<sup>81</sup> Michael Bratman, “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”, s. 80.

av svekket resonnering trekker Bratman frem to eksempler; Milgram-eksemplet og eksemplet om hevn. Jeg mener det er en vesentlig forskjell på disse eksemplene, noe Bratman enten overser eller ikke tillegger betydning. La oss derfor nok en gang se nærmere på disse eksemplene.

### Milgram-eksemplet

Bratman mener forsøkspersonene i dette eksperimentet blir styrt av et ønske de hverken omfavner som en berettiget grunn eller som sluttpunkt.<sup>82</sup> Jeg er ikke enig i Bratmans resonnement her. En og samme handling kan fungere under mange forskjellige beskrivelser:

“Trykke på knappen”

“Påføre den andre smerte”

“Skade den andre”

“Følge ordre”

“Gjøre jobben min”

I dette tilfellet er forsøkspersonene grepet av normen om å gjøre jobben sin. Selv om de også bekjenner seg til en annen norm som i denne situasjonen er i konflikt med normen om å gjøre jobben sin, nemlig “Man skal ikke skade andre”, og heller ikke aksepterer “Gjør jobben min” sin prioritet over “Man skal ikke skade andre”, så overstyres de av denne normen likevel. Handlingen de utfører appellerer til denne normen, og faller således for aktøren inn under denne beskrivelsen. Det er i kraft av denne normen at forsøkspersonene har tanker om det ønskede målet som berettiget (fullføre jobben). Forsøkspersonene omfavner derfor sine ønsker om å gjøre jobben sin som en berettiget grunn for handling og som sluttpunkt, selv om de ikke omfavner et ønske om å skade andre (det er ikke dette ønsket de handler på). Slik jeg ser det vil det dermed også i dette tilfellet være en sirkularitet, fordi det å fungere som sluttpunkt i seg selv involverer aktørens omfavnelse av (eller en høyere-ordens volisjons støtte til) ønsket om å gjøre jobben sin som en berettiget grunn.

En innvending mot dette resonnementet kan være Bratmans betingelse om tilfredshet med en norm eller en selvstyrende retningslinje. Bratman krever at en slik tilfredshet kun inntreffer når normen/ retningslinjen er fri fra konkurranse fra andre relevante normer/ retningslinjer, og

---

<sup>82</sup> Ibid., s. 75. Se også denne oppgaven, kapittel 2.6.

han mener Milgram-eksperimentet nettopp er et eksempel på tilfeller hvor ens normer ikke er fri fra konkurranse fra andre normer. Forsøkspersonene har jo her tross alt to normer som er i konflikt med hverandre. Det er imidlertid en annen og mer frankfurtiansk måte å forstå tilfredshet på. I dette partikulære tilfellet er forsøkspersonene, i den relevante betydningen av ordet, tilfreds med ønsket og normen dette ønsket appellerer til. De har identifisert seg med ønsket: De har omfavnet både det at det er sluttpunkt; aktøren har en *høyere-ordens holdning* som støtter at det fungerer som sluttpunkt, hvor den høyere-ordens holdningen representerer en volisjon,<sup>83</sup> og de har omfavnet ønsket som en berettiget grunn for å handle, hvor det å omfavne ønsket også representere en volisjon (derav sirkularitet).

Det *svekkede* ved resonneringen ligger i en antagelse om at forsøkspersonene *ved nærmere ettertanke* trolig vil mene at normen om ikke å skade andre i denne situasjonen har større gyldighet/ prioritet enn normen om å gjøre jobben sin. Milgram-eksemplet er således et forsøk på å forstå hvordan tilsynelatende vanlige mennesker kan begå grusomme handlinger. Vi forutsetter at det å ikke trykke på knappen er det riktige å gjøre, fordi det er en universell aksept for at det å skade andre er galt. Med andre ord så forutsettes det at noen valg og handlinger er riktigere og bedre handlinger enn andre, *og* at dette er noe vanlige mennesker kan og bør ha kunnskap om. Vi forutsetter at mentalt friske og funksjonelle mennesker ikke med viten og vilje vil påføre andre skade.<sup>84</sup> Bratman mener en erkjennelse av hva som er riktig og galt er noe vi kan komme frem til gjennom praktisk resonnering. Dermed knytter Bratman identifikasjon, praktisk resonnering og fri vilje opp mot kunnskap. Våre grunner sporer det riktige å gjøre i den partikulære situasjonen. Dette garanterer ikke at vi i enhver situasjon kommer frem til en riktig dom, men det er det vi søker.<sup>85</sup> Dette er en langt mer

---

<sup>83</sup> Jeg forutsetter her at det å ha en høyere-ordens holdning som støtter et ønske, er det samme som å omfavne et ønske.

<sup>84</sup> Milgram-eksemplet er et vanskelig eksempel fordi det er så konstruert. Forsøkspersonene i eksperimentene deltar med det i tankene at de skal gjøre det de kom for å gjøre; de har en oppgave de skal utføre, noe som inkluderer å følge ordre. Det er tenkelig at en slik forutsetning forsterker føringene ens egne normer om å gjøre jobben sin allerede legger på en. Ansvarsfraskrivelse og/eller tillit til at forsøket foregår innenfor ansvarlige rammer kan være et annet moment. Hanna Arendt tar utgangspunkt i virkelige historiske hendelser når hun i *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking, 1963) reflekterer over hvordan byråkratisk organisert masse mord kan skje. Hun er overbevist om at Eichmann med egne øyne har kunnet se nok til å forstå hvordan utryddelsesmaskineriet under andre verdenskrig fungerte. Hun forklarer det at han allikevel fulgte ordre med at han brukte sin dømmekraft alt for strengt (Bratman ville her kanskje si for svakt, fordi det er en svekket resonneringsprosess). Dømmekraften hans får ham til å følge reglene. Arendt mener imidlertid selvstendig tenkning krever å kunne skille mellom rett og galt uten å forholde seg til regler. Det er på sett og vis det vi forventer i Milgram-eksemplet også. Vi forventer at forsøkspersonene skal klare å skille mellom rett og galt, selv om det medfører å bryte regler eller ordre de føler seg pålagt å følge. Jeg skylder en stor takk til Helgard Mardt for dette verdifulle innspillet om Hannah Arendt.

<sup>85</sup> Ved å knytte identifikasjon opp mot kunnskap, knytter Bratman også identifikasjon opp mot oppfatninger (holdninger). I dette partikulære tilfellet har noen av forsøkspersonene kontradiktoriske oppfatninger. De har en

rasjonalistisk redegjørelse av identifikasjon enn det Frankfurt gir. Ved å inkludere grunner, knytter Bratman identifikasjonsprosessen opp mot vår rasjonalitet.

### Hevn-eksemplet

Også i sitt andre eksempel på svekket resonnering mener Bratman aktøren ikke trenger omfavne sitt ønskes funksjon som sluttpunkt. Jeg mener aktøren må gjøre nettopp det hvis hun skal kunne handle av fri vilje. Men i dette tilfellet mener jeg aktøren ikke trenger omfavne ønsket som en berettiget grunn. La meg presisere: I dette eksemplet har ikke aktøren en norm om at hevn (i noen tilfeller) er berettiget, men hun har en norm om at man ikke skal skade andre. Hennes brennende ønske om hevn er dermed i konflikt med en norm hun bekjenner seg til. Dette ønsket avler tanker som “Han har sveket meg, og fortjener og få tilbake med samme mynt”. Denne og andre liknende høyere-ordens tanker og refleksjoner gir her støtte til aktørens ønske om hevn. På den måten kan hun sies å ha tanker rundt sitt ønske, som i en betydning, berettiger ønsket. Men disse høyere-ordens refleksjonene *omfavner* ikke denne funksjonen ved ønsket, rett og slett fordi høyere-ordens ønsker ikke kan omfavne et ønske uten å være høyere-ordens volisjoner. I dette tilfellet er det dermed et gap mellom det at et ønske fungerer som et sluttpunkt og det at aktøren behandler det som en berettiget grunn. I dette tilfellet av svekket resonnering betyr det å behandle et ønske som en berettiget grunn ikke at aktøren omfavner ønsket som berettiget. Dermed oppstår heller ikke problemer med sirkularitet.

Mitt syn på hva det må være for et ønske å fungere som sluttpunkt skiller seg derfor fra Bratmans syn. Bratman mener et ønske kan fungere som sluttpunkt for praktisk resonnering uten at det har en høyere-ordens holdning som støtter at det fungerer slik.<sup>86</sup> Men hans tese i 2c) sier noe annet. Den sier spesifikt at aktøren har en høyere-ordens holdning som støtter at D fungerer som sluttpunkt for praktisk resonnering. Å fungere som sluttpunkt for praktisk resonnering involverer derfor slik jeg ser det, at aktøren må omfavne *denne* funksjonen, uten at hun med nødvendighet må omfavne ønskets funksjon som en berettiget grunn.<sup>87</sup> Tilfellene hvor aktøren omfavner både ønskets funksjon som sluttpunkt og som berettiget grunn er

---

oppfatning om at det å gjøre jobben sin er noe bra, samtidig som de har en oppfatning om at det å avstå fra å skade andre er bra. Problemet oppstår når det å gjøre jobben sin er å skade andre. Man kan ikke få begge deler.

<sup>86</sup> Michael E. Bratman, “Hierarchy, Circularity, and Double Reduction”, s. 75.

<sup>87</sup> På samme måte mener jeg det i partikulære tilfeller kan være fravær av en intensjon om at ønsket fungerer som berettiget grunn, men ikke fravær av en intensjon om at det fungerer som sluttpunkt.

imidlertid flere enn det Bratman innrømmer. Dermed rammer også problemet med sirkularitet Bratmans identifikasjonsbegrep i langt større grad enn det Bratman er villig til å innrømme.

II. En innvending mot Frankfurts hierarkiske modell er at hans høyere-ordens nivå ser ut til å mangle en kausal innvirkning på første-ordens nivå. Hans tese om fri vilje krever en sammenfallenhet mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå, men det at en slik sammenfallenhet oppstår ser kun ut til å være tilfeldig. Det ser ikke ut til å være aktørens fortjeneste at en slik sammenfallenhet finner sted, fordi det ikke er aktørens identifikasjon som bestemmer hvilket ønske som er det effektive motivet.<sup>88</sup>

Bratmans forsøk på å inkludere grunner og selvstyrende retningslinjer er et forsøk i så måte på å gi et bilde av aktøren som mer delaktig i hvilket ønske som omsettes i handling; når et ønske D fungerer som sluttpunkt, så er det fordi det er ens retningslinje at den gjør det. Min innvending mot Bratman er imidlertid at dette ikke betyr at det er retningslinjens fortjeneste at det effektive motivet er effektivt. En ting er å fungere som effektivt motiv, noe annet er å fungere som sluttpunkt. Når et ønske fungerer som sluttpunkt så fungerer det som effektivt motiv *og* i aktørens øyne som en grunn for å handle. Det er med andre ord aktøren som tillegger ønsket denne siste funksjonen. For en tilfredsstillende teori om fri vilje skulle vi imidlertid også ønske at det er aktøren som tillegger det effektive ønsket funksjonen som effektivt motiv. Vi ønsker å forklare at det effektive ønsket er effektivt *fordi* aktøren anser det som en berettiget grunn; at det er denne tilskrivelsen av berettigelse som gjør ønsket til det motivasjonelt sterkeste ønsket. Jeg ser ikke at Bratmans utvidede identifikasjonsbegrep får til dette. Bratman har ingen forklaring på hva det er som gjør at for eksempel appellen til normer vinner frem i noen tilfeller, mens det i andre tilfeller ikke gjør det.

I Milgram-eksemplet handler for eksempel forsøkspersonene i følge Bratman på bakgrunn av en norm/ selvstyrende retningslinje, og det er denne normens/ retningslinjens fortjeneste at ønsket fungerer som sluttpunkt. I Frankfurts eksempel med den uvillige narkomane kan vi imidlertid godt tenke oss at den narkomane har en norm som tilsier at det å ta dop er en dårlig ting å gjøre, og at hans ønske om å motstå suget etter dop springer ut fra nettopp en slik norm. I dette tilfellet fører imidlertid ikke en slik appell til en norm frem. Den fører riktignok frem i

---

<sup>88</sup> Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", s. 20.

den forstand at den narkomane identifiserer seg med ønsket. Men fordi dette ønsket ikke er det effektive ønsket, og derfor heller ikke i dette tilfellet fungerer som sluttpunkt, så har ikke den narkomanes appell til en norm noen innvirkning på hvilket ønske som omsettes i handling. Bratman kan derfor forklare hvorfor den narkomane identifiserer seg med sitt ønske om å motstå dop, men ikke hvorfor ikke dette ønsket vinner frem.

Bratman gir heller ingen god forklaring på hvorfor det er normen om å gjøre jobben sin og ikke normen om at man ikke skal skade andre som vinner frem i Milgram-eksemplet. Han påpeker at noen av forsøkspersonene trolig har motforestillinger mot å utføre ordrene de har fått. Med andre ord har de også høyere-ordens refleksjoner rundt det at de ikke ønsker å påføre andre skade. Men hvorfor vinner ikke disse høyere-ordens refleksjonene frem? Også disse rommer tanker om et ønske som berettiget. Hva er det som gjør at noen tanker om berettigelse vinner frem, mens andre ikke gjør det? Hvorfor har noen tanker om berettigelse tilsynelatende kausal kraft og andre ikke?

Jeg mener Bratman ender opp med det samme problemet som Frankfurt. Hvorvidt et ønske ender opp som effektivt motiv, avhenger ikke av hvorvidt vi tilskriver det en funksjon som berettiget grunn. Vi kan på en og samme tid ha motstridende ønsker og ha tanker om begge som berettiget. Vi kan også, som i hevn-eksemplet, la være å omfavne dette ønsket som berettiget grunn, selv om vi omfavner dets funksjon som sluttpunkt. Men det er ikke denne omfavningen av ønsket som sluttpunkt som gjør at ønsket fungerer som effektivt motiv. Det er snarere det at ønsket fungerer som effektivt motiv som gjør at aktøren kan omfavne det som sluttpunkt. Hvorvidt et ønske ender opp som effektivt motiv har kun å gjøre med dets motivasjonelle kraft, altså hvorvidt det er det sterkeste ønsket, og det ser ikke ut til å være opp til oss. Aktøren hos Bratman, i likhet med aktøren hos Frankfurt, ser ikke ut til å ha noen reell mulighet til å påvirke hvilket ønske som er det sterkeste.

Jeg har her nevnt tre tilfeller hvor aktørens appell til en norm ikke vinner frem:

- 1) Aktøren har en norm hun appellerer til, men som ikke vinner frem mot det sterkeste ønsket, slik som i eksemplet med den uvillige narkomane. Den uvillige narkomane tenker/ føler her at det beste er å motstå suget etter dop, men denne appellen vinner ikke frem. I dette tilfellet har aktøren ufri vilje.



- 2) Aktøren har en norm hun appellerer til, men som ikke vinner frem mot det sterkeste ønsket, men hvor hun allikevel har fri vilje, slik som i hevn-eksemplet.<sup>89</sup> Aktøren tenker/ føler i dette tilfellet at hennes tanker om hevn er berettiget, på tross av sin norm som går mot dette.
- 3) Aktøren har en norm hun appellerer til, men som ikke vinner frem mot en annen norm, som hun også appellerer til, slik som i Milgram-eksemplet. Aktøren har her fri vilje.<sup>90</sup>

Dette er tre tilfeller hvor jeg mener Bratman ikke kan redegjøre for hvorfor en appell til en norm ikke vinner frem, annet enn ved å vise til appellens motivasjonelle styrke. Bratman klarer ikke vise at våre tanker om berettigelse gjør ønsket til det motivasjonelt sterkeste ønsket. Våre tanker om berettigelse kommer snarere så å si i kjølvannet av at det er det sterkeste ønsket.

## 2.9 Del-konklusjon

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å redegjøre for Bratmans analyse og kritikk av Frankfurts identifikasjonsbegrep. Bratmans kritikk tar utgangspunkt i en antagelse om at intensjonale handlinger er noe vi gjør av en grunn, noe han mener Frankfurts hierarkiske modell ikke klarer å favne. Han forsøker derfor å integrere planleggende strukturer i en teori om fri vilje, uten å gi slipp på en hierarkisk teori. Jeg har påpekt noen utfordringer en slik teori står overfor, særlig bekymringer rundt sirkularitet som ser ut til å ramme mange tilfeller av en slik type identifikasjon.

Bratmans utvidede identifikasjonsbegrep er en langt mer rasjonalistisk redegjørelse av fri vilje og aktørskap enn det Frankfurts hierarkiske modell ser ut til å gi. Ved å inkludere grunner knytter han identifikasjon opp mot vår rasjonalitet. Bratmans forsøk på å involvere planleggende strukturer er en anerkjennelse av at vi ikke bare er momentære selv, men vedvarende selv, og at våre handlinger og identifikasjon har en sammenheng med dette. Fri

---

<sup>89</sup> Man kan godt tenke seg at aktøren i dette eksemplet handler i affekt. Men der er ikke sikkert hun handler blindt på sine tanker om hevn. Det kan også godt være at hun i tillegg til tanker som berettiger hevn også har tanker som appellerer til hennes norm om ikke å skade andre. Denne appellen vinner riktignok ikke frem, men den er der like fullt.

<sup>90</sup> Det man mest ønsker kan bety minst to ting; det sterkeste ønsket og det man tilskriver mest verdi. Bratman ser ikke ut til å kunne forklare det at vi ikke klarer å omsette det vi egentlig, ved nærmere ettertanke, tilskriver mest verdi. Når to normer på denne måten er i konflikt, så skiller de seg ikke fra to ønsker som er i konflikt; det er her den sterkeste normen som vinner frem, uavhengig av hvilken norm aktøren tilskriver mest verdi i denne situasjonen.

vilje ser ut til å forutsette et vedvarende subjekt, det ser ut til å forutsette en kontinuitet og identitet over tid, hvor ut i fra personen styrer seg selv og sitt liv. Våre valg og handlinger avhenger ikke kun av øyeblikket, men inngår i et større livsprosjekt.

### 3. IDENTIFIKASJON OG ESSENSIALISME; Vellemans kritikk av identifikasjonsbegrepet hos Frankfurt

My worry is that Frankfurt's conception of the self appeals to us only because its implicit ideal represents us as we wish we could be.

David Velleman<sup>91</sup>

#### 3.1 Innledning

David Velleman påpeker i "Identification and Identity"<sup>92</sup> at Frankfurts identifikasjonsbegrep i utgangspunktet var ment å skulle forklare hvordan personer kan tilskrives autonomi:

"'Identification' was meant to describe the psychological process by which a person empowers some of his motives to implicate him in causing behaviour, so that whatever they motivate will be attributable to him, as his doing".<sup>93</sup> Velleman mener imidlertid at Frankfurts senere bruk av begrepet medfører et problematisk konsept om "selvet". Identifikasjon med bestemte motiver og holdninger muliggjør ikke bare det at personen kan handle av fri vilje. De motivene og holdningene vi identifiserer oss med, definerer også hvem vi er, ifølge Frankfurt; de definerer vår individuelle essens som personer.

Velleman er skeptisk til en slik konsepsjon av selvet. Han mener vi ikke kan ha motivasjonell essens av den typen Frankfurt skisserer opp, og han mener Frankfurts autonomibegrep heller ikke avhenger av en slik konsepsjon. Jeg vil i dette kapitlet se nærmere på Vellemans kritikk av Frankfurts posisjon. Jeg vil forsøke å skissere opp skillet mellom Frankfurts motivasjonelle essensialisme og Vellemans aspektuelle konsepsjon av selvet. Derneft vil jeg se på hvilke implikasjoner disse ulike posisjonene får for deres begrep om fri vilje. Til slutt vil jeg påpeke noen problemer ved Vellemans analyse. En analyse av Frankfurts posisjon kommer imidlertid ikke utenom hans identifikasjonsbegrep. Innledningsvis vil jeg derfor redegjøre for Vellemans avklaring av skillet mellom dette begrepet og hva vi vanligvis mener med identifikasjon.

---

<sup>91</sup> J. David Velleman, "Identification and Identity" i Sarah Buss og Lee Overton. *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* (USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002), s. 100.

<sup>92</sup> Ibid., s. 91-119.

<sup>93</sup> Ibid., s. 109.

### 3.2 Identifikasjon – hverdagslig betydning

Når Frankfurt snakker om identifikasjon, så snakker han om det å identifisere seg med deler eller aspekter ved seg selv. For eksempel kan jeg identifisere meg med mitt ønske om å motstå sjokoladebitene som ligger foran meg på bordet, eller jeg kan identifisere meg med mitt ønske om å lese Harry Potter i stedet for Frankfurt. Denne identifikasjonsprosessen beskriver Frankfurt som en refleksiv og evaluerende prosess. Det er en prosess hvor mine høyere-ordens volisjoner støtter et første-ordens ønske. Velleman mener imidlertid vårt hverdagslige begrep om identifikasjon skiller seg fra Frankfurts begrep ved at det ikke først og fremst refererer til noe refleksivt eller evaluerende. Han mener vi i vår dagligtale først og fremst bruker begrepet om det å identifisere oss med andre mennesker.<sup>94</sup> Når jeg sier “Det kan jeg identifisere meg med” så er det en måte å uttrykke at jeg har erfart det en annen person går igjennom og at jeg forstår hennes reaksjon på situasjonen. Velleman mener dermed at vanlige tilfeller av identifikasjon primært er en spesiell type utøvelse av fantasien.<sup>95</sup> Når vi identifiserer oss med noen så *forestiller vi oss at vi er den andre*, selv om tanken om å være den andre riktignok er i bakgrunnen; “[P]erhaps so far in the background as to be unconscious – while actual identities remain salient”.<sup>96</sup>

Velleman understreker imidlertid at vanlige tilfeller av identifikasjon skiller seg fra, for eksempel, det å dagdrømme. Når vi identifiserer oss med noen, så maner vi ikke frem tanken om å være i den andres situasjon. Identifikasjon skjer snarere spontant; ens egen identitet er minst like fremtredende og ikke som i dagdrømmer hvor ens egen identitet skyves i bakgrunnen. Normale tilfeller av identifikasjon handler dermed om å se verden gjennom noen andres øyne; det handler om å kunne føle førstepersons emosjoner på dennes vegne og det handler om å få sitt syn på virkeligheten farget av et spontant bilde av hvordan noe er for denne personen.<sup>97</sup>

Hvor vil Velleman med en slik utlegning om vår dagligdagse betydning av identifikasjon? Velleman får frem to viktige poeng. Når han redegjør for forskjellen på dagdrømmer og den vanlige betydningen av identifikasjon, begge er en type utøvelse av fantasien, så beskriver han førstnevnte som noe viljesstyrt og sistnevnte som noe som ikke er viljesstyrt. Dagdrømmer er

---

<sup>94</sup> Ibid., s. 105.

<sup>95</sup> Ibid., s. 106.

<sup>96</sup> Ibid., s. 107

<sup>97</sup> Ibid.

noe vi maner frem, identifikasjon er noe som skjer spontant. Denne konsepsjonen av identifikasjon ser ut til å være helt i tråd med Frankfurts bruk av begrepet. Vårt vanlige begrep om identifikasjon ser imidlertid ut til å skille seg fra Frankfurts begrep i et bestemt henseende. Identifikasjon med andre involverer ofte en beundring for den man identifiserer seg med og et ønske om å være som denne. Men identifikasjon med andre kan også involvere negative eller nøytrale evalueringer. For eksempel kan jeg lett identifisere meg med andres fortellinger om egen utilstrekkelighet eller klossethet. Jeg kan også, om enn noe motvillig, identifisere meg med mindre flatterende sider ved en romankarakter. Velleman ser imidlertid ut til å anta at identifikasjon, slik Frankfurt bruker begrepet, kun involverer en eller annen form for *positiv evaluering* av det man identifiserer seg med. Når man omfavner et ønske, så er det en form for positiv aksept eller anerkjennelse av dette ønsket. Dermed skiller de to begrepene seg ved at Frankfurts begrep av nødvendighet ser ut til å kreve en positiv evaluering, mens vår dagligdagse konsepsjon ikke gjør det. Vår dagligdagse konsepsjon av identifikasjon har snarere som (nødvendig) betingelse at vi forestiller oss at vi er den andre. Dette skillet er viktig for Velleman. Spørsmålet er hvorfor.

### 3.3 Den hverdagslige betydningen applisert

Velleman mener at dersom vi appliserer den vanlige forståelsen av identifikasjon på Frankfurts begrep, så vil det å identifisere seg med et ønske fremstå som det å forestille seg at man *er* dette ønsket.<sup>98</sup> Dette er noe han mener vi svært ofte antar i våre daglige liv; vi identifiserer oss stadig med noen av våre motiver ved å forestille oss selv at vi er disse motivene. For eksempel kan jeg, dersom jeg har motstridende følelser overfor mine foreldre – kjærlighet og hat – velge å forestille meg at jeg er identisk med min kjærlighet for dem. Jeg ser med andre ord på meg selv som en som er glad i mine foreldre og ingenting annet. Jeg identifiserer meg med en følelse jeg ønsker skal være meg, og benekter en annen følelse, som jeg ikke ønsker skal være meg:

If we are afraid of hating our parents, we can imagine being identical with our love for them – parent-lovers and nothing more. We can imagine *shrinking* to occupy the loving aspect of our personalities... Once we have imaginatively retreated to within the boundaries of our love, we can hope to keep our hatred at bay.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Ibid., s. 108.

<sup>99</sup> Ibid., s. 109, (min kursivering).

Når jeg identifiserer meg med min kjærlighet til mine foreldre, så forestiller jeg meg altså at jeg kun er en del av meg selv. Men med dette er jeg ifølge Velleman ikke engasjert i *selvdefinisjon*; motivene jeg har identifisert meg med utgjør ikke en del av meg som er det “egentlige meg”. De utgjør ikke en nødvendig bestanddel av hvem jeg er slik at jeg, dersom jeg skulle falle tilbake til mine følelser av hat, vil bli en annen. Jeg er her, ifølge Velleman, snarere engasjert i *selvbedrag*.<sup>100</sup> Jeg *ønsker* at disse følelsene skal være konstituerende for meg, fordi jeg gjennom identifikasjon har tilskrevet de en positiv verdi, noe som forleder med til å tro at jeg er identisk med disse følelsene og vesensforskjellig fra mine negative følelser av hat. Men min identifikasjon får ingen slike substansielle implikasjoner. Mine følelser av hat også er meg, selv om jeg ikke identifiserer meg med disse og heller ikke handler ut fra disse.

Nå mener Velleman at Frankfurts identifikasjonsbegrep ikke opprinnelig var tiltenkt denne dagligdagse betydningen. Begrepet var snarere ment å skulle beskrive den psykologiske prosessen hvor i en person bemyndiger eller anerkjenner noen av sine motiver for slik å implisere henne i den kausale prosessen som aktør.<sup>101</sup> Personen blir en del av den kausale prosessen som aktør, fordi de motivene som leder til handling blir gjort til aktørens ”egne” ved å skille mellom interne og eksterne motiver. Motivene man identifiserer seg med inkorporeres til et selv; de er interne motiver, i motsetning til de avviste motivene som av den grunn er eksterne motiver utenfor selvet. Å være autonom eller selvstyrt handler derfor per definisjon om å være styrt av motiver internt i selvet.<sup>102</sup> Hva enn disse motivene motiverer, så vil det kunne tilskrives aktøren som hennes handling.

Velleman mener imidlertid at Frankfurt i sine senere verker gir en mer substansiell – og problematisk – redegjørelse av hva dette selvet er. Ta for eksempel dette utdraget fra “Autonomy, Necessity, and Love”:

The essence of a person... is a matter of the contingent *volitional necessities* by which the will of the person is as a matter of fact constrained... These constraints cannot be determined by conceptual or logical analysis. They are substantive rather than merely formal... They mark our volitional limits, and thus they delineate our shapes as persons.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., s. 92.

<sup>103</sup> Harry Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 138, (min kursivering). Deler av sitatet er også å finne hos David Velleman i “Identification and Identity”, s. 94.

Frankfurt redegjør nå, ifølge Velleman, for en motivasjonell essensialisme som ligger farlig nær opptil vår dagligdagse misoppfatning. Frankfurt snakker om personers “essensielle natur”; han skisserer opp et selv hvis volisjonelle grenser definerer hvem personen er. Visse handlinger er umulig for en aktør å utføre, ikke fordi det foreligger noen fysiske begrensninger, men fordi det er volisjonelt umulig for *denne* aktøren å ville utføre handlingen. På denne måten mener Frankfurt enkelte motiver og holdninger utgjør nødvendige bestanddeler i personen. En persons volisjonelle nødvendigheter utgjør motiver og holdninger personen forplikter seg til. Hva mer er; *de er motiver og holdninger personen forplikter seg til for å forbli den samme*. De er konstituerende for personen som sådan. Foruten disse motivene vil ikke personen lenger være den samme.

Frankfurts eksempel med Agamemnon er ment å skulle illustrere dette. Agamemnon slites mellom to definerende elementer i sin natur; hans kjærlighet til sin egen datter og hans kjærlighet til hæren han leder.<sup>104</sup> Disse definerende elementene trekker opp noen grenser for hvem Agamemnon er som person; de styrer han i hans liv og handlinger. De legger også noen begrensninger på han med hensyn til hva han mener seg i stand til å gjøre. For Agamemnon er det utenkelig, eller volisjonelt umulig, å gjøre noe som går på tvers av hans kjærlighet. Når han så blir tvunget til å ofre enten sin datter eller hæren han leder, så blir han samtidig og nødvendig også tvunget til å bedra seg selv. Han må gå på tvers av noe som definerer han som person. Konsekvensen, ifølge Frankfurt, er at den personen Agamemnon har vært frem til dette opphører å eksistere og at Agamemnon blir en annen person: “Rarely, if ever, do tragedies of this sort have sequels. Since the volitional unity of the tragic hero has been irreparably ruptured, there is a sense in which the person he had been no longer exists. Hence, there can be no continuation of *his* story”.<sup>105</sup>

Det er således et gjennomgående personlig eller individuelt selv Frankfurt beskriver. Det selvet som styrer personen når hun handler av fri vilje, er et selv konstituert av de kontingente personlige trekkene som gjør oss forskjellige fra hverandre, og som dermed karakteriserer hver persons særegne, individuelle karakter.<sup>106</sup> Disse trekkene som altså er kontingente i

---

<sup>104</sup> Ibid., s. 139, fotnote 8.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> David Velleman, “Identification and Identity” s. 93. Se også Harry Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, s. 132. Frankfurt kritiserer her Kants begrep om den rene vilje for å være en helt og holdent upersonlig vilje som ikke kan redegjøre for personers individuelle autonomi.

forhold til det å være en person, kan allikevel være essensielle eller nødvendige trekk for en individuell person. De er det som gjør personen til den personen hun er, foruten disse ville hun vært en annen.

Velleman er skeptisk til en slik konsepsjon av selvet. La oss derfor se nærmere på hans kritikk av Frankfurts motivasjonelle essensialisme.

### 3.4 Selvkonsepsjon, kontinuitet og refleksivitet

De tingene vi bryr oss om definerer altså, i følge Frankfurt, vår individuelle essens som personer. De er helt avgjørende for hvem vi er. Velleman på sin side, avviser at vi har denne typen motivasjonell essens, selv om det noen ganger kan virke som vi har det. Kilden til denne misoppfatningen ligger, ifølge Velleman, i en type defensiv ønsketenkning. Vi ønsker ofte at vi var foruten visse av våre ønsker og tilbøyeligheter, av og til i så stor grad at vi fortrenger disse. Tilsvarende ønsker vi, og til dels tror vi, at visse motiver og holdninger er “meg”, at de utgjør min essens som person.

Hva er galt med et slikt bilde? Velleman mener et slikt bilde av selvet beskriver en type identitetsforhold mellom personen og personens favoriserte motiver. Det beskriver en indre kjerne av favoriserte motiver og holdninger som *er* personen. En slik konsepsjon av selvet medfører imidlertid implikasjoner. Det medfører at personen må være tro mot de samme motivene og holdningene for å forbli den samme. Med andre ord finnes det et numerisk identitetsforhold mellom personen og hennes favoriserte motiver, som gjør at personen slutter å eksistere idet dette identitetsforholdet tar slutt. Det er en slik konsepsjon av selvet som får Frankfurt til å påstå at Agamemnon ikke er den samme personen før og etter sitt skjebnesvangre valg.

Velleman avviser en slik substansiell konsepsjon av selvet. Han mener motiver og holdninger ikke er nødvendige for en persons identitet på denne måten. Motiver og holdninger er kun nødvendige for en persons identitet i den forstand at de er avgjørende for en persons *følelse av identitet*; de er sentrale for hennes *selvkonsepsjon*.<sup>107</sup> Man vil med andre ord fortsatt være seg selv etter at man drastisk har forandret mening, men man vil midlertidig ha mistet grepet om

---

<sup>107</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 112.



hvem man er.<sup>108</sup> Det er det som følgelig skjer med Agamemnon. Fordi han må velge mellom de to tingene som betyr mest for ham, og dermed ofre en av dem, så får dette store psykologiske konsekvenser. Agamemnon har gjort noe han aldri trodde han var i stand til å gjøre; å ofre sin egen datter. Derfor mister han også midlertidig grepet om hvem han er.<sup>109</sup> *Personen* Agamemnon eksisterer imidlertid fortsatt etter denne avgjørelsen. Det må han nødvendigvis gjøre; han er tross alt fortsatt i live.

Vellemans avvisning av Frankfurts “selv” medfører imidlertid ikke en oppfatning om at det ikke foreligger en psykologisk kontinuitet som er avgjørende for vår identitet og følelse av hvem vi er. Men der hvor Frankfurt mener det er snakk om en kontinuitet av bestemte motiver og holdninger, så mener Velleman snarere det er snakk om en kontinuitet skapt av vår hukommelse. Vår hukommelse er det psykologiske mediet som forbinder oss til våre tidligere selv, fordi det å “spille igjennom” tidligere erfaringer er hvordan vi tenker på tidligere individer som “meg”.<sup>110</sup> Det å tenke på tidligere individer som meg innebærer imidlertid ikke at disse individene nødvendigvis har de samme motivasjonelle preferansene som det jeg har nå. Jeg kan godt være en rehabilitert kleptoman, men allikevel være den samme personen nå som da. Det er min førstepersons tilgang til mine tidligere selv som er avgjørende.<sup>111</sup> På tilsvarende måte mener Velleman det også er erfaringsbaserte former for forventning som forbinder meg til mine fremtidige selv ved at jeg tenker på de som meg.<sup>112</sup>

Dermed mener Velleman det må finnes en alternativ måte å forstå begrepet om et selv på som ikke involverer en substansiell konsepsjon.<sup>113</sup> ”Selv” som begrep er kun et refleksivt begrep uten ontologiske implikasjoner.<sup>114</sup> Det er et begrep vi bruker i forskjellige kontekster for å uttrykke sammenfallehet mellom objekt og subjekt, for eksempel; “Hun snakker alltid om seg selv” eller “Jeg kan se meg selv som brannmann en gang i fremtiden” eller “Ikke tenk på det, jeg gjør det selv”. Som et ord som uttrykker refleksivitet kan dermed begrepet brukes på

---

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid., s. 99.

<sup>110</sup> Ibid., s. 111.

<sup>111</sup> David Velleman, “Self to Self”, *Self to Self: Selected Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 193.

<sup>112</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 112.

<sup>113</sup> Se David Velleman, “Self to Self”, s. 192: “The word ‘self’ has two related but ultimately distinct strands of meaning. It connotes both identity and reflexivity, and either of these connotations might dominate when the word serves as a noun. On the one hand, a past self of mine might be one and the same person as me, identified at some time in the past. On the other hand, a past self might be someone in the past whom I can think of reflexively, in the first-person”.

<sup>114</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 112.

forskjellige måter i forskjellige kontekster, også filosofiske kontekster; deriblant som et begrep som uttrykker refleksiviteten i en autonom aktørs kontroll over egen adferd, eller som et begrep som peker ut tidligere eller fremtidige personer som meg, eller som et begrep som uttrykker refleksiviteten i mine førstepersons holdninger. Denne måten å forstå begrepet på gjør imidlertid ingen substansielle krav i forhold til selvet. Det er snarere snakk om en *aspektuell* konsepsjon av selvet og en aspektuell konsepsjon av autonomi.<sup>115</sup> Selvet i en kontekst representerer ett ståsted, selvet i en annen kontekst representerer et annet ståsted. De forskjellige kontekstene representerer med andre ord forskjellige aspekter eller perspektiver ved personen, og de presenterer forskjellige aspekter *for* personen. Selv om det samme begrepet dermed kan brukes i flere kontekster, så er det altså ikke den samme motivasjonelle enheten det refereres til i hver av de. Det er ikke det samme substansielle selvet som virker i hver kontekst.

Frankfurt og Velleman har dermed forskjellige oppfatninger om hva det vil si å være “samme person”. Hvor dypt stikker dette skillet mellom Velleman og Frankfurt? Og viktigere; hva har det å si for et begrep om fri vilje?

### **3.5 Personlig identitet og fri vilje**

Når Velleman avfeier Frankfurts konsepsjon av selvet, så avfeier han ikke viktigheten av det en person bryr seg om. Det en person bryr seg om kan sies å være avgjørende for hennes identitet eller selv, men kun, som vi har sett, i den forstand at det er avgjørende for hennes følelse av identitet eller selv.<sup>116</sup> Det vi bryr oss om former vårt bilde av oss selv, det utgjør noen preferanser for hvordan vi ønsker å være og for hvordan vi ønsker å handle. Ens bilde av hvem man er, altså ens følelse av identitet, har imidlertid ingenting med et begrep om personlig identitet å gjøre, i følge Velleman. Selvkonsepsjon og personlig identitet er to forskjellige ting; når noen lider under en identitetskrise, så er det hennes bilde av seg selv som person som trues, ikke eksistensen av en indre kjerne av motiver og holdninger.

Velleman hevder dermed at Frankfurts konsepsjon av et selv hvis volisjonelle grenser må være inntakt for å kunne sies å være den samme personen, er en uheldig og uriktig sammenblanding av metafysiske og aspektuelle begreper: Når Frankfurt sidestiller det å være

---

<sup>115</sup> Ibid., s. 113.

<sup>116</sup> Ibid., s. 112.

et slikt motivasjonelt selv med det å være en person, så knytter han et begrep om selvet opp mot et metafysisk begrep om personlig identitet. Personlig identitet handler riktignok om hvorvidt man snakker om den samme personen, men det å være samme person handler altså i følge Velleman ikke om hvorvidt man har de samme motivasjonelle preferansene som sine tidligere selv, det handler snarere om at man har førstepersons tilgang til sine tidligere (og fremtidige) selv.<sup>117</sup> Person X på tidspunkt  $t_1$  kan godt være den samme som (identisk med) person Y på tidspunkt  $t_2$  selv om de ikke deler de samme motivasjonelle preferansene, så lenge person Y har minner om person X som “meg”.

Hva har dette å si for en konsepsjon om fri vilje? Frankfurts konsepsjon av selvet medfører at motiver som er essensielle for selvet, også er de motivene som styrer personens handlinger når hun handler av fri vilje. Dermed konstituerer disse motivene personens autonomi.<sup>118</sup>

Velleman er uenig i dette. Han mener at dersom personer hadde hatt en slik motivasjonell essens, så ville denne allikevel ikke vært kilden til personens autonomi. Det ville ikke vært en nødvendig forbindelse mellom disse, slik Frankfurt argumenterer for. En person kan for eksempel motiveres av hvordan han tror andre forventer at han skal oppføre seg, uten å være klar over at det er det han motiveres av. Han kan le av det han tror det forventes at han skal le av, vise interesse for det han tror det forventes at han skal vise interesse for og så videre.<sup>119</sup> De motivene hans adferd dermed simulerer å være motivert av, er motiver han egentlig ikke har. Det bakenforliggende motivet som han har, nemlig å tilfredsstille andres forventninger, er et motiv han neppe anerkjenner eller vet at han har, i følge Velleman. Dermed kan det heller ikke være et ønske han identifiserer seg med. (En nødvendig betingelse for identifikasjon er refleksiv selv-evaluering, noe som nettopp ser ut til å kreve en bevissthet om at man har motivet man identifiserer seg med). Motivene han simulerer og motivet han faktisk blir beveget av, kan derfor ikke tilhøre hans essensielle natur, i følge Velleman.

Nå mener altså ikke Velleman at vi har en slik essensiell natur, men han mener allikevel at vi har en kilde til fri vilje som i en betydning kan kalles personens essensielle selv ved at det kan

---

<sup>117</sup> Se David Velleman, “Self to Self”, s. 193; “In order to minimize the confusion, let me divide the available meanings between the terms ‘selfhood’ and ‘personal identity’. From now on, I’ll use ‘selfhood’ to denote the relation borne to me by those whom I can think of first-personally – my grammatical person-mates, so to speak, whom I shall call ‘selves’. I’ll use ‘personal identity’ for the relation among those who are one and the same person, and I’ll describe them as the same person rather than selves”.

<sup>118</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 97.

<sup>119</sup> Ibid.

være hennes essensielle selv på en aspektuell måte.<sup>120</sup> Velleman mener vår forståelse spiller denne rollen. Vår forståelse utgjør vårt mentale ståsted fordi det er med den delen vi nødvendigvis tenker om andre ting i verden; vår forståelse fungerer som vårt tenkende “jeg”. Samtidig er det den delen som uunngåelig vil være “selv” for personen, i den betydning at det er “meg” fra hennes perspektiv. Forståelsen er med andre ord den delen av henne som hun ikke klarer å få et genuint tredjepersons perspektiv til. Det er den delen av henne som hun aldri kan koble seg fra. En person kan aldri forestille seg sin egen konseptuelle kapasitet fra et helt og holdent tredjepersons perspektiv, fordi hun kun kan forestille seg det *med* denne kapasiteten.<sup>121</sup>

Dermed utgjør forståelsen personers essensielle selv. Samtidig utgjør den kilden til vår autonomi. Handlinger utført av fri vilje er motivert av forståelsen, som *qua* forståelsen alltid presenterer et refleksivt aspekt for subjektet. Autonomi, eller fri vilje, er derfor et aspektuelt anliggende; det avhenger av hvorvidt handlingen har sin opprinnelse i den delen av personen som uunngåelig presenterer et slikt refleksivt aspekt for henne (snarere enn en essens av bestemte motiver og holdninger).<sup>122</sup>

Velleman understreker at denne aspektuelle konsepsjon av selvet ikke er overførbar til en konsepsjon av hva det vil si å være en person.<sup>123</sup> Mens det å være et selv konstitueres av at jeg er “meg” for meg selv, og på den måten kan utgjøre forskjellige aspekter for meg selv til forskjellige tider og kontekster, så er det en rekke andre faktorer som gjør en person til en person, deriblant det at hun er autonom. En nødvendig betingelse for det å være en person er med andre ord at hun kan være autonom, noe som er helt i tråd med Frankfurts konsepsjon. Men Velleman mener altså at det ikke er en nødvendig betingelse ved autonomi at man har det samme motivasjonelle selvet over tid. Autonomi er å bli styrt av forståelsen, som i egenskap av å presentere et refleksivt aspekt for subjektet, kvalifiserer til å være hennes essensielle selv. Det å bli styrt av et slikt selv er delvis det som gjør henne til en person, men det selvet hun er styrt av må ikke forveksles med personen hun dermed blir.<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Ibid., s. 113.

<sup>121</sup> Ibid., s. 114.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid., s. 123, fotnote 73.

<sup>124</sup> Ibid.

Vellemans distinksjon mellom hva det vil si å ha et selv (selfhood) og hva det vil si å være en person (personhood), belyser et viktig aspekt – og spenningsforhold – ved Frankfurts teori om fri vilje. Hans kritikk av Frankfurts teori byr allikevel på egne problemer. Før vi imidlertid kommer så langt at vi ser på disse, må vi ta en liten omvei om Vellemans sammenliknende analyse av identifikasjon slik vi vanligvis bruker begrepet og Frankfurts begrep.

### 3.6 En digresjon om identifikasjon

Velleman gir en merkelig snever redegjørelse av vår hverdagslige betydning av identifikasjon. Det virker opplagt at vanlige tilfeller av identifikasjon ikke begrenser seg kun til å gjelde identifikasjon med andre mennesker, men at det også er like vanlig å identifisere seg med dyr, politiske, -moralske, -religiøse ideer og idealer, klasse, etnisk gruppering, kjønn, legning, nasjoner, musikk, kultur, og så videre.<sup>125</sup> I sin redegjørelse av identifikasjon *som* identifikasjon med andre mennesker, definerer dessuten Velleman identifikasjon som det å forestille seg at man er den andre, altså personen man identifiserer seg med: “[I]dentifying with someone can be characterized, I think, as a particular way of imagining that you are he, *with particular psychological consequences*”.<sup>126</sup> Hva betyr det?

Det å forestille seg at man er en annen er et tvetydig uttrykk. Det kan bety at jeg forestiller meg hvordan det må være å være i den andres situasjon, men det kan også bety at jeg *tror* at jeg er den andre. Sistnevnte ville imidlertid være et eksempel på noe helt annet enn det vi vanligvis mener med identifikasjon; det ville være et eksempel på sinnssykdom eller personlighetsforstyrrelser.<sup>127</sup> Det er ikke slik at vi, når vi identifiserer oss med en annen, tror at vi er denne personen; vi tror ikke at vi er identisk med den andre. Vi opplever kanskje å bli flaue på noen sine vegne når de føler seg flaue, eller glede på andres vegne, når de føler glede. Dette involverer imidlertid ikke at vi tror at vi er den andre. På samme måte som vi ikke tror

---

<sup>125</sup> En ting er, for eksempel, å kunne identifisere seg med et dyrs smerte. Man gjenkjenner smerte som smerte, og føler empati med dyret. En annen ting er å anse seg selv som en “katte”-person snarere enn en “hunde”-person. Det vi identifiserer oss med betegner i dette henseende hva vi føler tilhørighet til. Når vi identifiserer oss med en *gruppe* så gir det oss en felles identitet, en gruppetilhørighet. Man har noe til felles med andre, i kraft av å være personer som foretrekker katter fremfor hunder, eller i kraft av å være norsk, eller i kraft av at man holder med det samme fotballaget og så videre.

<sup>126</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 106, (min kursivering).

<sup>127</sup> Den type identifikasjon som idoldyrkelse avstedkommer, et *ønske* om å være denne personen eller være som denne personen, kan generere tilfeller hvor personen forestiller seg at hun er idolet. Men da er dette noe hun maner frem i form av dagdrømmer. Personen tror ikke, i kraft av identifikasjonen med sitt idol, at hun er identisk med idolet sitt.

at vi er en politisk idé når vi identifiserer oss med denne, så involverer ikke identifikasjon med andre personer et innbilt numerisk identitetsforhold fra subjektets side.<sup>128</sup>

Velleman ser imidlertid ut til å mene at vår hverdagslige konsepsjon av identifikasjon har nettopp en slik psykologisk konsekvens; identifikasjon medfører et (ubevisst) innbilt identitetsforhold med den andre. Denne vanlige misoppfatningen skal så smitte over på vår forståelse av Frankfurts begrep; det er en parallell mellom denne misoppfatningen og hvordan vi (og Frankfurt) forstår Frankfurts begrep: “I want to examine what we ordinarily mean by ‘identification’ and then to *consider the possibility that we can be misled by that meaning in our reading of Frankfurt*”.<sup>129</sup> Problemet for Velleman er at en slik misoppfatning åpenbart ikke finner sted i vanlige tilfeller av identifikasjon. Vi tror ikke at vi er den andre når vi identifiserer oss med vedkommende; vi forestiller oss ikke at vi er den andre, kun hvordan det må være å være i den andres *situasjon*. Identifikasjon med en annen person er nettopp en spontan forestilling av hvordan det er å være den andre i den spesifikke situasjonen vedkommende befinner seg i.

Det er da også dette Velleman gir eksempler på. Velleman gir ikke eksempler på personer som identifiserer seg med en annen (ved at de tror at de er den andre), ei heller personer som identifiserer seg med grupper av befolkningen. Han gir eksempler på personer som identifiserer seg med situasjoner den andre befinner seg i. Vanlige tilfeller av identifikasjon er dermed å gjenkjenne noe i den andres situasjon, og ha en samfølelse med den andre på grunn av dette. Man har med andre ord erfart noe som gjør at man kan sette seg inn i dennes situasjon og reaksjon (eventuelt det man tror er den andres reaksjon). Identitetsforholdet ligger dermed i *likheten* mellom situasjoner man selv har opplevd og den andres situasjon, ikke i det at det er en innbilt numerisk identitet mellom personene. For eksempel vil min observasjon av noen som snubler og slår seg stygt foran en stor folkemengde, vekke empati hos meg både fordi jeg vet hvordan det føles å ha det fysisk vondt fordi jeg selv har opplevd å slå meg, og fordi også jeg har opplevd den flau følelsen av hvordan det er å snuble (eller gjøre andre klossete ting man vanligvis ikke skal gjøre) foran andre mennesker. Det er dette gjenkjennelsesaspektet som gjør at jeg kan identifisere meg med vedkommende.

---

<sup>128</sup> Jeg er klar over at Vellemans posisjon ikke nødvendigvis forplikter seg dette, fordi hans konsepsjon av vanlige tilfeller av identifikasjon kun omhandler identifikasjon med andre mennesker. Jeg ønsker allikevel å vise følgene av at vi skulle ha en slik misoppfatning.

<sup>129</sup> David Velleman, “Identification and Identity”, s. 105, (min kursivering).

Det fremstår derfor som rart at Velleman bruker denne analogien med vårt hverdagslige begrep om identifikasjon. Det er nokså klart at vårt hverdagslige begrep og Frankfurts begrep har mer til felles enn bare det at de staves likt. Men det at vi er tilbøyelige til å tenke på selvet som en essens eller en ting har ikke noe med en misoppfatning av vårt hverdagslige begrep av identifikasjon å gjøre. Vanlige tilfeller av identifikasjon, slik Velleman definerer begrepet, har ingen slike implikasjoner. Det betyr imidlertid ikke at ikke Velleman har rett i at vi ofte forestiller oss at vi er identiske med noen av våre *motiver*, i den forstand at vi mener eller ønsker at disse motivene mer enn andre motiver, skal være et uttrykk for hvem vi er. Det er uten tvil slik at vi ønsker at det vi anser som positive egenskaper skal være konstituerende for oss og vår personlighet.<sup>130</sup> Det betyr imidlertid ikke at vi ikke også anser negative egenskaper som konstituerende for oss. Vi har ofte negative tanker om oss selv, og negative følelser i forhold til andre. Ofte anerkjenner vi disse, ikke i betydning av en positiv anerkjennelse eller lovprisning, men i den betydning at vi vedkjenner at vi har de.<sup>131</sup>

### 3.7 Problemer ved Vellemans kritikk

Vellemans kritikk er altså først og fremst rettet mot Frankfurts konsepsjon av selvet. Men fordi denne konsepsjonen ser ut til å være en konsekvens av Frankfurts identifikasjonsbegrep, så rammer også Vellemans kritikk dette begrepet. Velleman mener en implikasjon av vårt hverdagslige begrep er at vi har en misoppfatning om et identitetsforhold mellom oss og den eller de vi identifiserer oss med. Denne implikasjonen føres så som “bevis” for at også Frankfurts identifikasjonsbegrep medfører et innbilt identitetsforhold: Når vi identifiserer oss med våre ønsker og holdninger, så medfører det at vi tror at vi er disse ønskene og holdningene. En ting er at en slik oppfatning ved vanlige tilfeller av identifikasjon helt klart ville vært en misoppfatning; det er innlysende at det ikke eksisterer et slikt identitetsforhold. Problemet for Velleman er imidlertid at premisset i denne argumentasjonen ikke holder. Vi har ikke en slik misoppfatning ved vanlige tilfeller av identifikasjon (Vellemans definisjon av vanlige tilfeller av identifikasjon). Vi tror ikke at vi er identisk med den andre. Dermed kan ikke *dette* argumentet føres som bevis for at (vår lesning av) Frankfurts identifikasjonsbegrep skulle medføre den samme type misoppfatning om identitet mellom personen og noen av

---

<sup>130</sup> Det å identifisere seg med en følelse eller egenskap er dog ikke nødvendigvis det samme som å benekte de avviste og motstridende følelsene.

<sup>131</sup> Noen vil kanskje si at man *resignerer* på at man har de. Jeg er uenig i det. Av og til erkjenner man bare at disse følelsene og egenskapene er en del av hvem man er, uten at det nødvendigvis involverer resignasjon.

hennes motiver og holdninger. Vi har rett og slett ikke en slik misoppfatning av identifikasjon som kan smitte over på vår forståelse av Frankfurts begrep.

Selv om Vellemans analogi om identifikasjon ikke holder, så betyr ikke det at hans kritikk av Frankfurts konsepsjon av selvet ikke har noe for seg. Jeg mener bare at Vellemans kritikk av motivasjonell essensialisme ikke avhenger av en analyse av vårt hverdagslige begrep av identifikasjon. La oss med det derfor skifte fokus fra en diskusjon om vår hverdagslige forståelse av dette begrepet, til en diskusjon av problemene Vellemans kritikk av Frankfurts motivasjonelle essensialisme står overfor.

I. Velleman hevder at vi ikke har motivasjonell essens av den typen Frankfurt beskriver. Hva mer er; han mener en konsepsjon av fri vilje ikke avhenger av et slikt selv. Velleman begrunner dette med at dersom vi hadde hatt et essensielt selv, slik Frankfurt beskriver det, så ville dette selvet ikke nødvendigvis vært kilden til vår autonomi. En person kan for eksempel være motivert av hvordan han tror andre forventer at han skal oppføre seg; han kan le av det han tror det forventes at han skal le av, eller vise interesse for det han tror det forventes at han skal vise interesse for. Men da vil de motivene personen simulerer å være motivert av være motiver han egentlig ikke har, mens hans bakenforliggende motiv om å tilfredsstille andres forventninger er et motiv han ikke er klar over at han har. Dermed utgjør ingen av disse motivene personens essensielle selv. Jeg mener Velleman her er for overfladisk i sin beskrivelse av situasjonen.

Frankfurts identifikasjonsbegrep ser ut til å kreve en bevissthet om at man har det motivet man identifiserer seg med. Når man identifiserer seg med et ønske, så vet man hva man ønsker at ens vilje skal være.<sup>132</sup> Det er en slik bevisst stillingtagen til ønsket som gjør at man kan ha fri vilje. Personen i Vellemans eksempel *tror* det forventes av ham at han skal oppføre seg på en spesiell måte.<sup>133</sup> Han har med andre ord en (bevisst) holdning om at noe forventes av ham. En menneskelig respons på en slik situasjon er et ønske om å tilfredsstille de andres forventninger; fordi personen tror det forventes at han skal le av en bestemt vits, så ønsker han å le av denne vitsen. Dermed har han et motiv; han ønsker å le av vitsen. Dette er et motiv det er nærliggende å tro at han er klar over at han har, nettopp fordi han identifiserer seg med dette ønsket. Hvis ikke kan han ikke sies å handle av fri vilje. Hvorvidt han imidlertid er klar

---

<sup>132</sup> Harry Frankfurt, "The Faintest Passion", s. 99, 102.

<sup>133</sup> David Velleman, "Identification and Identity", s. 97.



over, i handlingsøyeblikket, at han ønsker å le av vitsen *fordi* han tror det forventes av ham, er et annet spørsmål. Det er ikke sikkert at han der og da ser denne forbindelsen, selv om det er sannsynlig at han gjør det.<sup>134</sup>

Vellemans eksempel skal altså vise at personer kan handle av fri vilje, og at dette ikke avhenger av personers essensielle selv (Frankfurts konsepsjon av et essensielt selv).

Argumentet er at personen ikke finner vitsen morsom, men at han ler allikevel fordi han tror det forventes av ham, uten at han er klar over at det er motivet han motiveres av, noe som gjør at han ikke handler ut fra sitt essensielle selv, men av fri vilje. Problemet er imidlertid at dersom eksemplet viser at personen ikke anerkjenner eller vet at han har ønsket han blir motivert av, så kan han slik, Frankfurt definerer identifikasjon, ikke identifisere seg med ønsket, og dermed heller ikke handle av fri vilje. Fri vilje krever, ifølge Frankfurt, at man vet hva man ønsker at ens vilje skal være. Dersom dette er tilfellet har ikke Velleman bevist noen ting. Da har han ikke bevist at man kan handle av fri vilje uten at handlingen har sin opprinnelse i personens essensielle selv, fordi eksemplet er et eksempel på ufri vilje (eller i hvert fall noe annet enn fri vilje). Dersom eksemplet derimot viser at personen vet (i en eller annen betydning av ordet) at han har ønsket han motiveres av, og dermed ifølge Frankfurt har fri vilje, så har heller ikke Velleman bevist noe som helst, da han nettopp argumenterer for at personen ikke er klar over dette motivet. Slik jeg ser det kan derfor ikke dette eksemplet vise at det ikke er en nødvendig forbindelse mellom Frankfurts konsepsjon av et essensielt selv og hans konsepsjon av fri vilje.<sup>135</sup>

Selv om Vellemans eksempel ikke tjener det formålet Velleman ønsker, så stiller det allikevel verdifulle spørsmål ved identifikasjonsbegrepet og autonomibegrepet til Frankfurt. Kan vi identifisere oss med ønsker vi ikke vet vi har?<sup>136</sup> Frankfurt definerer som sagt identifikasjon som en type refleksiv selv-evaluering; det er en bevisst stillingtagen fra personens side til

---

<sup>134</sup> Det er mye psykologi som ligger til grunn i dette eksemplet. Her kan det være mange bakenforliggende mekanismer som spiller inn, også mekanismer som personen kjenner til før og under handlingsøyeblikket. En felles type humor er med på å binde oss sammen, det skaper en fellesskapsfølelse. De fleste av oss har nettopp et ønske om å passe inn i fellesskapet. En måte å gjøre dette på er å etterape de andres væremåte. Å gjøre som de andre bidrar til at man føler tilhørighet og ikke en fremmedgjøring eller utenforskap i forhold til fellesskapet. Man kan også være motivert av et ønske om å være høflig; man viser respekt for de andres "kultur" og væremåte, noe som igjen genererer et genuint ønske om å finne vitsen morsom.

<sup>135</sup> Eksemplet er dessuten mer problematisk enn som så. Det å le av en vits, er normalt sett, *ikke* en intensjonal handling. Når man ler av en vits man synes er morsom, så er det en spontan reaksjon. Fri vilje derimot, ser ut til å kreve intensjonalitet. Dermed ser det ut til at dette eksemplet ikke kan brukes for å beskrive handlinger utført av fri vilje.

<sup>136</sup> Spørsmålet må ikke forveksles med et spørsmål om vi kan *respondere* på motiver vi ikke vet vi har.

ønskene som finner sted i henne. Personen vet hva hun ønsker at hennes vilje skal være. Gitt denne definisjonen så er identifikasjon en bevisst prosess som krever at vi vet at vi har ønsket vi identifiserer oss med. Eksemplet stiller imidlertid også spørsmål ved selvkunnskap i en dypere betydning. Krever et essensielt selv en dypere refleksjon eller forståelse av hvorfor jeg har lyst til å le av en vits jeg ikke spontant finner morsom? Å le av en vits er en spontan reaksjon. Hva mer er; det er en autentisk reaksjon. Nettopp fordi personen i eksemplet ikke har en slik spontan reaksjon, så har han i en betydning ikke en autentisk reaksjon. Det er kanskje det Velleman er ute etter i sin kritikk av Frankfurt. Fordi den “riktige” grunnen til å le av en vits er at man selv finner den morsom, så kan personen i en forstand sies å ikke handle ut i fra sitt autentiske selv. På den andre siden kan imidlertid personen sies å handle på et annet autentisk ønske, og dermed også ut fra sitt autentiske selv; ønsket om å være en del av fellesskapet.

Velleman bringer dermed, med dette eksemplet, inn et spørsmål om autenticitet. Jeg mener imidlertid autenticitet og autonomi er to forskjellige ting som ikke alltid sammenfaller med hverandre. Dersom en person ler spontant av en vits, så er det en autentisk handling, men ikke en intensjonal handling. Fri vilje ser imidlertid ut til å kreve intensjonalitet. Dermed er det å le spontant av en vits ikke et eksempel på det vi normalt mener med fri vilje. Dersom en person derimot, klarer å undertrykke en spontan latter fordi han mener det ikke passer seg i situasjonen, så ville det være et eksempel på en intensjonal handling og selvkontroll, og dermed også fri vilje. Samtidig kunne det også vært et eksempel på en autentisk handling, dog på en annen måte enn ved spontan latter. Våre oppfatninger om hva som er riktig å gjøre i ulike situasjoner kan også utgjøre elementer av våre autentiske selv.<sup>137</sup> Slik jeg ser det kan derfor både spontane reaksjoner og intensjonale handlinger være et uttrykk for autenticitet, mens kun intensjonale handlinger kan være uttrykk for autonomi.

II. Selv om Velleman avviser at vi har et essensielt selv slik Frankfurt beskriver det, så mener han vi har en psykologisk kontinuitet som representerer vårt essensielle selv på en aspektuell måte. Dette essensielle selv er vår forståelse. Vår forståelse utgjør vårt tenkende “jeg”, det er med denne delen personen griper verden. Samtidig er det den delen som alltid vil være “meg” for personen når hun tenker om seg selv. Forståelsen er med andre ord den delen av

---

<sup>137</sup> Jeg sier mer om dette i kapittel 4.

personen som hun aldri kan få et helt og holdent tredjepersons perspektiv til. Forståelsen, og i dens forlengelse; hukommelsen og dens nært beslektede evne til å forvente en fremtid for subjektet, er det som forbinder personen til sine fortidige og fremtidige selv ved at hun kan tenke på disse som “meg”. Det er det som utgjør den psykologiske relasjonen mellom personer som benevner hverandre i førsteperson, ikke en kontinuitet av de samme motivene og holdningene.

Vellemans konsepsjon av vårt essensielle selv er en respons på aspekter ved Frankfurts teori som oppleves som problematiske. Det virker opplagt at vi forandrer preferanser i løpet av livet, ofte som en naturlig del av en modningsprosess. Samtidig fremstår det også som intuitivt opplagt at det foreligger en eller annen form for psykologisk kontinuitet. Det er mer enn bare fysiologi som gjør person X ved  $t_1$  til den samme personen som Y ved  $t_2$ . Det er allikevel som nokså uklart hva Vellemans konsepsjon av dette selvet er. Han forplikter seg til svært lite ved sin redegjørelse. Frankfurts konsepsjon forutsetter selvfølgelig hukommelse og evnen til å forvente en fremtid for subjektet.<sup>138</sup> Dette går ikke på tvers av hans posisjon, men er snarere en grunnleggende forutsetning for å kunne ha et selv og for å kunne være en person. Det er en grunnleggende forutsetning for enhver teori om selvet. Man husker fra fortiden, og forbinder dette med den man er nå og sine fremtidige selv. Det ser imidlertid ut som om fri vilje krever mer enn bare dette. Fri vilje ser ut til å kreve at man styrer seg selv; at man styrer seg selv ut fra en plan, normer, selvstyrende retningslinjer, det man holder for godt, riktig osv. Det å styre seg selv er ikke bare en mekanisk kontroll over egen kropp; det å styre seg selv krever at man har noe å styre etter. Dette ser også ut til å kreve at vi har de noenlunde samme preferansene over tid. Våre preferanser er selvfølgelig ikke en statisk størrelse, de kan forandre seg. Fri vilje ser imidlertid ut til å kreve mer enn bare en psykologisk kontinuitet av den typen Velleman beskriver; fri vilje ser også ut til å kreve en viss kontinuitet av preferanser som subjektet kan styre seg selv ut fra.

Slik jeg ser det kan ikke Vellemans konsepsjon av vårt essensielle selv; forståelsen, være en kilde til autonomi (i det minste ikke en tilfredsstillende konsepsjon av autonomi) uten en viss kontinuitet med hensyn til hva personen holder for godt eller riktig. Det er nettopp en liknende type antagelse om kontinuitet som ligger til grunn for Frankfurts skille mellom personer og wantons. Personer har evnen til å bry seg, og de har i særdeleshet evnen til å bry

---

<sup>138</sup> Se Harry Frankfurt, “The importance of what we care about”, s. 83: “The outlook of a person who cares about something is inherently prospective; that is, he necessarily considers himself as having a future”.

seg om sin egen vilje. Når vi bryr oss om noe, så blir dette (ifølge Frankfurt) viktig for oss, og det er viktig for oss over tid. Det vi bryr oss om trekker dermed opp grensene for hvem vi er; både hvem vi anser oss selv for å være, men også hvem vi er med hensyn til hvilke handlinger vi setter ut i verden. Disse grensene har en iboende varighet, selv om de i en forstand ikke er uforanderlige.<sup>139</sup>

Samtidig er det slik at forskjellige personer ikke nødvendigvis bryr seg om de samme tingene. Det som betyr mest for en person, trenger ikke bety noe for en annen. Dermed er det en person bryr seg om et definerende trekk ved hennes volisjonelle natur. Det er det som utgjør *hennes individuelle natur* som person, og dermed hennes individuelle selv. Fri vilje må nettopp være enkeltindividets frie vilje. Det å styre seg selv krever at personen styrer seg selv ut i fra det hun eller han holder for viktig, godt eller riktig. Dette trenger ikke lede ut i en subjektivistisk konsepsjon av hva dette gode eller riktige er, men det krever at personen omfavner noe *som* godt eller riktig. Uten denne type preferanser blir en konsepsjon av fri vilje veldig tom.

Det at personer dessuten styrer seg selv ut i fra hva de holder for viktig, godt eller riktig trenger heller ikke lede ut i en absurd konsepsjon av personlig identitet. Vellemans posisjon tar utgangspunkt i at man er den samme personen selv om man forandrer karaktertrekk og selv om man handler på tvers av sine idealer. Man er numerisk den samme personen etter å ha gått igjennom en identitetskrise, man er numerisk den samme personen i dag som for ti år siden. Frankfurts konsepsjon tar utgangspunkt i en mindre entydig betydning av hva det vil si å være samme person. Person X ved  $t_1$  kan være numerisk den samme som person Y ved  $t_2$ , selv om de ikke deler de samme motivasjonelle preferansene. Fordi de imidlertid ikke deler de samme motivasjonelle preferansene, så har de ikke det samme motivasjonelle selvet; de vil i en betydning ikke ha den samme kilden til fri vilje. For eksempel kan person X være mot dødsstraff mens person Y er for dødsstraff. Implikasjonene ved at disse, i Frankfurts betydning, ikke er samme person er at deres handlinger får forskjellige konsekvenser ute i verden. Hvem vi er manifesteres gjennom våre handlinger. Vi kan tenke oss at vedkommende stemmer ved to forskjellige folkeavstemninger om dødsstraff, avholdt med 15 års mellomrom. Person X stemmer ved folkeavstemning<sub>1</sub> mot dødsstraff; det er noe hun er sterkt imot. Person

---

<sup>139</sup> Våre volisjonelle nødvendigheter er ifølge Frankfurt uforanderlige i den betydning at dersom vi handler på tvers av dem, så blir vi en annen. Uforanderligheten ligger dermed i det at det er umulig å forandre på disse preferansene innenfor konseptet "samme person".

Y stemmer ved folkesavstemning<sub>2</sub> for dødsstraff; hun er nå overbevist om at visse forbrytelser kvalifiserer til dødsstraff. Ved begge avstemningene handler hun av fri vilje; hun handler på motivet hun identifiserer seg med. Allikevel er det to motstridende ønsker hun handler på. Fordi det er utenkelig for person X ved  $t_1$  å stemme for dødsstraff, så er hun volisjonelt forskjellig fra person Y ved  $t_2$ . De er numerisk den samme; men har forskjellig motivasjonell identitet. Begge handler imidlertid av fri vilje fordi de handler ut i fra sine motivasjonelle – eller essensielle – selv.

Selv om jeg mener denne konsepsjonen av selvet ikke trenger lede ut i absurde implikasjoner om personlig identitet, så er det allikevel et berettiget spørsmål om denne konsepsjonen er tilfredsstillende nok. Vellemans konsepsjon av vårt essensielle selv er utvilsomt en respons på problematiske aspekter ved Frankfurts teori. Det fremstår allikevel som nokså uklart hva Vellemans konsepsjon av dette selvet er. Velleman redegjør i liten grad for hva forståelsen er. Han redegjør for eksempel ikke for forholdet mellom forståelsen og erkjennelsen, eller for personers stillingtagen til det som blir forstått. Han redegjør også svært lite for hva det er som gir psykologisk kontinuitet. Selv om Velleman belyser viktige aspekter ved Frankfurts teori, så mener jeg dermed det er uklart hva hans aspektuelle konsepsjon av fri vilje og hans aspektuelle konsepsjon av selvet egentlig rommer.

### **3.8 Del-konklusjon**

Jeg har i dette kapittelet redegjort for Vellemans kritikk av Frankfurts identifikasjonsbegrep og hans kritikk av Frankfurts motivasjonelle essensialisme. Velleman mener Frankfurts senere bruk av identifikasjonsbegrepet medfører en problematisk konsepsjon av selvet. De motivene og holdningene vi identifiserer oss med, konstituerer ikke bare vår autonomi, de definerer også vår individuelle essens som personer. Velleman er skeptisk til en slik konsepsjon, han mener vi ikke har et essensielt selv av den typen Frankfurt beskriver. I stedet gir han en mer reduksjonistisk og rasjonalistisk redegjørelse av hva dette selvet er. Vårt essensielle selv, ifølge Velleman, er vår forståelse. Det er den delen av personen som hun aldri kan få et helt og holdent tredjepersons perspektiv til.

Jeg har argumentert for at denne aspektuelle konsepsjonen av selvet, og i særdeleshet Vellemans aspektuelle konsepsjonen av fri vilje, er for svak. Velleman skisserer riktig nok opp noen grunnleggende nødvendige betingelser for hva det vil si å være et selv og for hva det

vil si å ha fri vilje, men jeg mener at disse ikke er tilstrekkelige betingelser. Fri vilje ser ut til å kreve mer enn bare en mekanisk kontroll over egen kropp. Fri vilje krever at personen har noen selvpålagte preferanser å styre seg selv etter.

## 4. MOTIVASJONELL IDENTITET

The most genuine freedom ... requires necessity.

Harry Frankfurt<sup>140</sup>

### 4.1 Innledning

Vi har i denne oppgaven sett på ulike problemer den hierarkiske modellen står overfor, samt to forskjellige tilnærminger til hvordan løse noen av disse. Felles for Bratmans og Vellemans kritikk er et underliggende tema om det vedvarende subjektets rolle i en teori om fri vilje.

Mens Bratman mener Frankfurts teori er for svak; hans identifikasjonsbegrep trenger en tilleggsbetingelse om berettiget grunn for å kunne flette inn den viktige rollen planleggende strukturer spiller i vårt aktørskap, så mener Velleman at Frankfurts teori er for streng; Frankfurts identifikasjonsbegrep trenger ikke forplikte seg til en så sterk tese som motivasjonell essensialisme for å forklare hvordan personer kan ha fri vilje.

Selv om Bratmans og Vellemans kritikk på denne måten skiller seg fra hverandre, så har begge det til felles at de har en mer rasjonalistisk redegjørelse av selvet og autonomi enn det Frankfurt har. Bratman tar utgangspunkt i en antagelse om at fri vilje krever intensjonalitet og at våre intensjonale handlinger er handlinger vi gjør av en grunn. Velleman tar på sin side utgangspunkt i at det selvet som er deltakende i å forårsake intensjonale handlinger er den delen av personen som, i hvert fall potensielt, kan vurdere våre grunner for å handle. Jeg har i de foregående kapitlene argumentert for at disse posisjonene står overfor egne problemer, men vil utbrodere noen av de her.

Min innvending mot Velleman er at han sier for lite om hva hans konsepsjon av autonomi og selvet er. Selv om Velleman, slik jeg ser det, tar utgangspunkt i den delen av personen som kan vurdere hennes grunner for å handle, så sier han svært lite om dette. Han sier svært lite om forståelsens rolle, annet enn at det til en hver tid presenterer et refleksivt aspekt ved personen for henne. Men hvordan kan det at hun presenterer et refleksivt aspekt for seg selv gjøre at hun kan handle av fri vilje? Jeg mener Velleman må si noe om det som blir forstått

---

<sup>140</sup> Harry Frankfurt, "Autonomy, Necessity, and Love", *Necessity, Volition, and Love*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 131.

eller erkjent av personen og hvor personen står i forhold til dette.<sup>141</sup> I sin mangelfulle redegjørelse av selvet anerkjenner ikke Velleman at også våre preferanser og holdninger er med på å gi oss kontinuitet og at denne kontinuiteten ser ut til å være en forutsetning for fri vilje.<sup>142</sup> Vår hukommelse og evne til å forestille oss selv i fremtiden er ikke nok. Det er noe forbundet med fri vilje som ser ut til å forutsette kontinuitet utover dette.

Når det gjelder Bratman så anerkjenner han at vi har en kontinuitet av visse normer og holdninger som er viktig for dannelsen av selvet. Det er disse han mener vi drar veksler på i vår praktiske resonnering. Visse normative strukturer former oss og våre handlinger. Problemet for Bratman ser imidlertid ut til å være at han ikke klarer redegjøre for at det er vår tilskrivelse av berettigelse som gjør et ønske til det sterkeste ønsket. Det at vi anser et ønske som en berettiget grunn til å handle er ikke avgjørende for om ønsket omsettes i handling. Dermed ender Bratman opp med en posisjon ikke ulik Frankfurts posisjon; et ønskes motivasjonelle kraft er ikke opp til oss. Aktøren hos Bratman, i likhet med aktøren hos Frankfurt, har ikke noen reell mulighet til å påvirke hvilket ønske som er det effektive ønsket.

Jeg vil i dette avsluttende kapitlet se nærmere på nettopp dette aspektet ved Frankfurts hierarkiske teori. Det er noe ved frihetsbegrepet som ser ut til å kreve at personen er kilden til sine egne handlinger. Men hvordan kan den hierarkiske modellen redegjøre for personen som kilden til sine egne handlinger dersom våre volisjoner, som på en og samme tid både uttrykker og konstituerer våre selv, ikke har noen innvirkning på hvilken vilje vi har?

---

<sup>141</sup> En forståelse av at dette er meg, uten noe mer, er et særdeles svakt krav til selvet. Jeg mener evnen til å kunne tenke at dette er "meg" forutsette at hun gjenkjenner visse holdninger og motiver som ikke bare hennes, men også som typisk for henne.

<sup>142</sup> Velleman mener altså at vi ikke har identitet i den betydningen Frankfurt bruker begrepet. For Velleman er vår identitet ekvivalent med vår selvkonsepsjon; vår opplevelse av oss selv eller hvordan vi ser på oss selv. Jeg mener vår psykologiske kontinuitet også rommer en kontinuitet i hvordan vi ser på oss selv. Vellemans aspektuelle konsepsjon av autonomi ser ikke ut til å forutsette at det må foreligge en slik kontinuitet. Motiver som Frankfurt ville sagt var essensielle for personens selv er, ifølge Velleman, kun essensielle for vår selvkonsepsjon i den forstand at dersom personen forandre pådisse, så er det personens selvkonsepsjon som revideres og eventuelt erstattes. Nettopp fordi enkelte motiver og holdninger er essensielle for vår selvkonsepsjon, så er det plausibelt å anta at vi har et begrep om hvem vi er som er relativt konstant over tid. Det er det som gjør identitetskrisene, som Velleman omtaler, så utslagsgivende; en identitetskrise medfører at ens bilde av en selv gjennomgår en markant eller drastisk forandring. Som Velleman selv uttrykker det; man har da midlertidig mistet grepet om hvem man.



## 4.2 Viktigheten av det vi bryr oss om

Som vi har sett i løpet av oppgaven gir Frankfurt flere ulike definisjoner av fri vilje. Han definerer fri vilje som

- 1) Å ha den viljen man vil/ønsker å ha,
- 2) En sammenfallenhet mellom ens høyere-ordens volisjon og det effektive første-ordens ønsket (en symmetri mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå),
- 3) Å være styrt av motiver internt i selvet,
- 4) Selvstyring; personen styrer seg selv,
- 5) Å styre sine handlinger etter det man bryr seg (mest) om.

Det er vår evne til å bryr oss om vår egen vilje som er avgjørende for at vi overhode kan ha noe som kan kalles fri vilje, ifølge Frankfurt. Når han i “Freedom of the will and the concept of a person” skisserer opp nødvendige betingelser for det å være en person, slik som evnen til refleksiv selv-evaluering og identifikasjon, så er det nettopp denne evnen som muliggjør det at vi kan identifisere oss med et ønske. I senere artikler<sup>143</sup> beskriver imidlertid ikke Frankfurt bare hva det vil si å være en person, han skisserer også opp nødvendige betingelser for det å ha et selv, altså de personlige og individuelle egenskapene som gjør oss forskjellig fra hverandre.<sup>144</sup> Hva vi bryr oss om beskrives nå som et individuelt og kontingent anliggende. Det vi bryr oss om avhenger av forhold utenfor vår kontroll, samtidig som det ikke er slik at alle nødvendigvis bryr seg om de samme tingene. Det som betyr mest for en, trenger ikke bety noe for en annen. Dermed ser det ut til å være noe med autonomi som gjør at det må være *individets* autonomi. Hva innebærer det for Frankfurts frihetsbegrep?

Det en person bryr seg om er, i kraft av dens iboende individuelle karakter, et definierende element ved *denne* personens volisjonelle natur. Når en person handler ut i fra det hun bryr seg om, eller enda sterkere; når en person handler ut i fra det hun elsker/ sine volisjonelle nødvendigheter, så stammer hennes volisjoner fra hennes viljes essensielle karakter.<sup>145</sup> De stammer fra hennes essensielle natur eller selv; altså motiver internt i selvet. Slik jeg ser det, fremsetter Frankfurt dermed to teser i sin redegjørelse av det vi bryr oss om:

---

<sup>143</sup> Artiklene jeg refererer til her er “The importance of what we care about”, “Identification and wholeheartedness”, “The Faintest Passion” og “Autonomy, Necessity, and Love”.

<sup>144</sup> Det er dette skillet mellom “personhood” og “selfhood” som spesielt Velleman er opptatt av.

<sup>145</sup> Harry Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, s. 135.

- 1) Det vi bryr oss mest om; våre volisjonelle nødvendigheter, trekker opp grensene for våre selv. De er uforanderlige for hver person, i den forstand at dersom man blir tvunget av omstendighetene til å handle på tvers av disse, så blir man en annen person, slik som i tilfellet med Agamemnon. Dette er en særdeles sterk tese.
- 2) Det vi bryr oss om, inkludert våre volisjonelle nødvendigheter, styrer vår identifikasjon og våre handlinger. Når vi handler på bakgrunn av det vi bryr oss om, så er det slik at vi a) handler av fri vilje, samtidig som b) våre befalinger har *genuin autoritet* fordi de kommer fra våre essensielle selv.<sup>146</sup>

Vi handler dermed, ifølge Frankfurt, av fri vilje når våre handlinger stammer fra våre essensielle selv, noe de gjør når vi handler på bakgrunn av det vi bryr oss om. Dette bringer oss til hva det vil si å være kilde til sine egne handlinger. Jeg har tidligere i oppgaven argumentert for at den hierarkiske modellen kan se ut til å gi inntrykk av å kunne forklare fri vilje *som* en høyere-ordens holdnings støtte til et første-ordens ønske, ved at første-ordens ønsket får sin avgjørende motivasjonelle kraft fra en høyere-ordens volisjon. Fordi våre høyere-ordens volisjoner delvis stammer fra og delvis konstituerer våre selv, så vil en hierarkisk teori som klarer å redegjøre for dette kunne redegjøre for at våre handlinger har sin opprinnelse i, eller stammer fra, våre essensielle selv. Jeg har imidlertid også argumentert for at dette er noe den hierarkiske modellen *ikke* lykkes med å gjøre rede for. Den hierarkiske modellen kan kun redegjøre for fri vilje som en tilfeldig og heldig symmetri mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå.

Det er imidlertid andre måter å forstå fri vilje på. Det synet på fri vilje som kommer til uttrykk overfor krever at personen er *årsak* til sin egen handling, eller mer presist; det krever at personens essensielle selv er årsak til handlingen. Min innvending er at fordi det ikke er en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå, så kan ikke dette selvet sies å være den “riktige” kilden til personens autonomi; det er ikke dette selvet som forårsaker at det effektive ønsket er det effektive ønsket. Frankfurt har imidlertid en annen tilnærming: Fordi personens volisjoner både stammer fra og konstituerer personens selv, så er dette selvet kilden til personens autonomi fordi det er dannelsen av volisjoner som ene og alene muliggjør autonomi *som* en symmetri mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Autonomi

---

<sup>146</sup> Harry Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, s. 135: “What autonomy requires is not that the essential nature of the will be a priori, but that the imperatives deriving from it carry genuine *authority*”.

handler derfor ikke om hvorvidt personens essensielle selv kausalt forårsaker at det sterkeste første-ordens ønsket er det sterkeste ønsket, men hvorvidt det sterkeste første-ordens ønsket har genuin autoritet; altså om det er i harmoni med personens essensielle selv. Holder denne redegjørelsen? Og ikke minst; holder denne kritikken?

#### 4.3 Volisjonell enhet og identitet

Frankfurt mener det må foreligge visse nødvendige betingelser for at fri vilje kan oppstå, betingelser som i for seg uttrykker det samme:

- 1) Personen må identifisere seg med et ønske,
- 2) Personen må omfavne et første-ordens ønske,
- 3) Personen må vite hva hun ønsker at hennes vilje skal være,
- 4) Personen må være tilfreds med ønsket,
- 5) Personen må stå helhjertet bak sin identifikasjon.

Når personen identifiserer seg med et ønske, så dannes en volisjonell enhet. Personen vet hva hun ønsker at hennes vilje skal være. Dannelsen av en slik enhet innebærer, ifølge Frankfurt, at personen har en *koherent affektiv eller motivasjonell identitet*.<sup>147</sup> Hva mener han med det? En forutsetning for fri vilje og for aktørskap i det hele tatt er, ifølge Frankfurt, å ha en enhetlig vilje. En ting er å ha motstridende ønsker på første-ordens nivå. Så lenge personen identifiserer seg med et av de motstridende ønskene, så har hun en enhetlig vilje; hun vet hva hun ønsker at hennes vilje skal være. En annen, og langt mer alvorlig konflikt, er imidlertid en konflikt innad i selvet. En slik konflikt kaller Frankfurt for ambivalens. Ambivalens er en splittet vilje, og oppstår når motiver personen allerede har identifisert seg med er i konflikt med hverandre. Hvordan kan det skje?

De motiver og holdninger som er interne i selvet, utgjør en del av det motivasjonelle rammeverket vårt. Selv om vi har identifisert oss med et ønske eller en holdning, så er det ikke slik at disse alltid omsettes i handling umiddelbart. Identifikasjon alene garanterer ikke at et ønske blir omsatt i handling, men det garanterer at det får en plass i rekken av prioriterte og rangerte motiver. Noen ganger kan disse motivene være i konflikt med hverandre. Dersom

---

<sup>147</sup> Harry Frankfurt, "The Faintest Passion", s. 99.

personen ikke klarer ta stilling til hvilket ønske hun her og nå stiller seg bak, altså dersom personen ikke vet hva hun vil (eller ønsker at hennes vilje skal være), så oppstår ambivalens.<sup>148</sup> Ambivalens er ødeleggende for personen fordi det forhindrer at det kan foreligge en sannhet om personen; det er hverken sant om personen at hun foretrekker det ene ønsket fremfor det andre, eller at hun ikke foretrekker noen av dem.<sup>149</sup> Ambivalensen fratar dermed personen mulighet til å opptre som aktør, fordi den forhindrer at det kan oppstå en volisjonell enhet som kan være kilden til personens autonomi; den forhindrer at det kan foreligge autonomi som en symmetri mellom en høyere-ordens volisjon og et første-ordens ønske.

En helhetlig vilje er dermed et kriterium for å kunne ha fri vilje og en helhetlig vilje krever at personen står *helhjertet* bak sitt ønske.<sup>150</sup> Hun vet hva hun ønsker at hennes vilje skal være og hva mer er; hun er *tilfreds* med dette ønsket (og med å stå helhjertet bak dette ønsket).<sup>151</sup> Det å være tilfreds med ønsket krever ikke at personen har noen spesielle oppfatninger, holdninger eller intensjoner i forhold til ønsket. Det krever for eksempel ikke at personen anser det som spesielt aktverdig. Tilfredshet med et ønske krever ingen kognitiv, affektiv eller intensjonal stillingtagen, ifølge Frankfurt.<sup>152</sup> Tilfredshet er snarere en tilstand av fravær av rastløshet eller motstand. Man kan godt akseptere en forandring, men man er ikke aktiv i forhold til å få denne forandringen til å skje.<sup>153</sup>

Dermed konstruerer Frankfurt vår motivasjonelle identitet som 1) innrammet av våre volisjonelle nødvendigheter og konstituert av det vi bryr oss om, og 2) som manifestert gjennom dannelsen av våre volisjoner. Når en aktør er tilfreds med et ønske (noe hun er når hun identifiserer seg med det) så er det nok til at dette ønsket, i en avgjørende betydning, kan sies å være hennes eget; altså et uttrykk for hennes selv. Det er i seg selv nok til å gjøre henne autonom. Dersom aktøren derimot føler seg fremmedgjort og/ eller misfornøyd med hensyn til egne motiver og handlinger, så er dette nok til at hun ikke er autonom, av den grunn at kilden til hennes motiver ligger utenfor hennes essensielle selv.

---

<sup>148</sup> Jeg mener det er en rekke problemer forbundet med dette begrepet, uten at jeg har anledning til å gå i dybden på det her. La meg bare kort kommentere at det ser ut til at dette krever en dobbel identifikasjon fra personens side. Personen har først identifisert seg med ønsket eller holdningen; den er en del av personens motivasjonelle selv. Dernest må hun igjen identifisere seg med ønsket når hun ønsker å omsette det i handling.

<sup>149</sup> Harry Frankfurt, "The Faintest Passion", s. 100.

<sup>150</sup> Ibid., s. 102.

<sup>151</sup> Ibid., s. 103.

<sup>152</sup> Ibid., s. 104.

<sup>153</sup> Ibid., s. 103.

Frankfurt knytter dermed sitt autonomibegrep opp mot autentisitet. Når personen er sann overfor seg selv; når hun handler ut i fra motiver hun føler seg tilfreds med, så er dette et uttrykk for autentisitet eller ektehet. Autonomi handler med andre ord om å være sann overfor det man bryr seg om. Min innvending er at autentisitet, slik Frankfurt beskriver det, ikke er nok for å tilskrive en aktør autonomi. For det første fordi det ikke innebærer en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå (som konstituerer selvet) og første-ordens nivå, men også fordi jeg mener fri vilje og motivasjonell identitet konstitueres av mer enn bare det vi bryr oss om. Vi er mer enn bare våre affektive karaktertrekk. Denne siste innvendingen kommer jeg tilbake til i dette kapitlets avsluttende del.

Når det gjelder den første innvendingen, så kan det se ut som om det i et henseende finnes en kausal forbindelse mellom nivåene. Frankfurt påpeker at våre volisjonelle nødvendigheter utgjør noen absolutte grenser for hvem vi er, og at de av den grunn er særdeles viktige med hensyn til de ting vi bare ikke kan få oss selv til å gjøre. I eksemplet med soldaten som ikke får seg selv til å følge en ordre om å drepe, så er det hans volisjonelle nødvendigheter som legger begrensninger på ham. De gjør det umulig for han å følge et ønske om å utføre ordre, fordi hans ønske (eller overbevisning) om å ikke drepe, utgjør et motivasjonelt sterkere motiv. Soldatens motivasjonelle nødvendigheter påvirker med andre ord hvilket ønske som er det sterkeste ønsket (eventuelt hvilke som ikke er det sterkeste). Hva mer er; soldatens motivasjonelle nødvendigheter forårsaker også dermed det Frankfurt mener er den mest genuine form for autonomi.

Dette kan se ut til å svekke mitt argument om at det ikke foreligger en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Jeg mener imidlertid at vi ikke alltid handler ut fra våre volisjonelle nødvendigheter, selv ikke når vi handler av fri vilje. Ofte handler vi “kun” ut i fra det vi bryr oss om, og det vi bryr oss om legger ikke de samme begrensningene på viljen som våre volisjonelle nødvendigheter. Det vi bryr oss om påvirker, ifølge Frankfurts teori, ikke hvilke ønsker som er de motivasjonelt sterkeste, kun hvilke ønsker vi identifiserer oss med.

#### 4.4 Konklusjon

Jeg har således i denne oppgaven argumentert for at Frankfurts hierarkiske teori om fri vilje er for svak, og at hans teori trenger en tilleggsbetingelse om en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Jeg vil avslutningsvis komme med en innvending mot Frankfurts begrep om motivasjonell identitet. Frankfurt mener evnen til refleksiv selv-evaluering er det som skiller personer fra wantons. Det er vår evne til aktivt å ta stilling til ønskene som finner sted i oss som muliggjør det at vi kan ha fri vilje. Når man aktivt tar stilling til sine ønsker, skjer det på bakgrunn av det vi bryr oss om, altså på bakgrunn av våre affektive karaktertrekk. Bratman påpeker i sin kritikk av Frankfurt at vår evne til refleksiv selv-evaluering (og identifikasjon) også må involvere resonnering rundt hvilke ønsker vi anser som grunner for å handle. Dette ser ut til å involvere fornuften i en langt større grad enn det Frankfurt er villig til. Fornuften, eller vår rasjonalitet, er også en del av hvem vi er. Hva vi holder for godt og riktig, altså våre oppfatninger om hva som er det riktige å gjøre i situasjonen og med våre liv, er også med på å danne grunnlaget for våre selv. Slik jeg ser det, handler fri vilje også om å kunne handle fordelaktig for seg selv og andre. Det handler om å kunne forutse sannsynlige konsekvenser i fremtiden og planlegge deretter. Det handler om å kunne trekke lærdom av hendelser og erfaringer og implementere dette i sine valg og handlinger. Jeg er således delvis enig med Bratman i hans kritikk av Frankfurts identifikasjonsbegrep. Vår motivasjonelle identitet er ikke kun en affektiv identitet. Fri vilje krever et samspill mellom det vi bryr oss om og våre oppfatninger om hva vi holder for riktig og godt.<sup>154</sup> Fri vilje krever til tider kritisk selvrefleksjon og selvrevisjon.

---

<sup>154</sup> Jeg mener også våre oppfatninger påvirker hvilke ønsker vi har.

## APPENDIKS

I det innledende forordet sier jeg at Frankfurts fokus ikke har vært så mye på hvorvidt determinismetesen er sann eller ei, men snarer på hvordan vi er konstituert. Det må allikevel bemerkes at selv om Frankfurt mener fri vilje avhenger av hvordan viljen er konstruert og ikke så mye hvordan verden er konstruert, så er det en kompatibilistisk teori han fremsetter. Frankfurts eksempler er, slik jeg ser det, alle eksempler på determinerte handlinger, med det for øyet å kunne vise at alternative muligheter ikke er en nødvendig betingelse for fri vilje.

## BIBLIOGRAFI

Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking.

Bratman, Michael E. "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", i Buss, Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 65-85.

Frankfurt, Harry. 1971. "Freedom of the will and the concept of a person", *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 11-25.

----- . 1982. "The importance of what we care about", *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 80-94.

----- . 1987. "Identification and wholeheartedness", *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007: 159- 176.

----- . 1989. "Concerning the Freedom and Limits of the Will", *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 71- 81.

----- . 1992. "The Faintest Passion", *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 95-107.

----- . 1993. "On the Necessities of Ideals", *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 108- 116.

----- . 1994. "Autonomy, Necessity, and Love", *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 129-141.

----- . 1997. "On Caring", *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 155-180.



-----. "Reply to Michael E. Bratman", i Buss, Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 86-90.

-----. "Reply to J. David Velleman", i Buss, Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 124-128.

-----. "Reply to Eleonore Stump", i Buss, Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 61-63.

Gjelsvik, Olav. "Freedom of the Will and Normative Knowledge" (Manuskript), *Knowledge, Freedom, and Addiction*. Ikke publisert.

Stump, Eleonore. "Control and Causal Determinism", i Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 33-60.

Velleman, David J. 1990. "What Happens When Someone Acts?", *Mind*, Vol. 101.403.

-----. 1996. "Self to Self", *Self to Self: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 170-202.

-----. "Identification and Identity", i Buss, Sarah og Lee Overton (red.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002: 91-123.

Watson, Gary. 1975. "Free Agency", i Watson, Gary (red.) *Free Will*. 2.utg. New York: Oxford University Press, 2007: 337-351.

-----. 2002. "Volitional Necessities", *Agency and Answerability: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2004: 88-122.

-----, 2003. "The Work of the Will", *Agency and Answerability: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2004: 123-157.